

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
DE MADRID

TESIS DOCTORAL

GNOSTICISMO Y CRISTIANISMO  
EL CUERPO HUMANO Y LOS ORÍGENES  
DE LA PEDAGOGÍA CRISTIANA

PRESENTADA POR:  
LUIS FELIPE JIMÉNEZ J.

DIRIGIDA POR:  
Dra. ANA MARÍA LEYRA S.

MADRID  
1998

***“CONTUBERNALI MIHI ET SOCIA  
PERICOLORUM ET LAETITIARUM CUI  
NOMEN EST FORS VEL DIANA”.***

## AGRADECIMIENTOS

Deseo dar las gracias ante todo, a Felipe Prieto Bernal, persona a la cual le debo las ideas fundamentales que dieron origen a esta investigación, y cuyo desarrollo espero no lo defraude.

A mis padres y hermanos, por su apoyo anímico y práctico a esta aventura.

A Francisco Lafont, por su esmerada y desinteresada gestión ante tantas personas e instituciones incommovibles, y ante otras más sensibles como la Asociación de Profesores de la Universidad Libre de Colombia, a quien también agradezco su apoyo económico.

A Ruy Henríquez, por permitirme tejer una amistad hilada con el debate de estos temas y alrededor de infinidad de tazas de café.

A Leandro, Javier y Sonia, por aquello de experimentar la “universitas” en su mejor sentido, es decir, fuera de la universidad.

A Gabriel De Cáceres, por sus mágicas e inacabadas conversaciones sobre esoterismo y medicina natural, que tanto me sirvieron en esta investigación.

A Carolina Nieto y su esposo, Ramón Eutiquio García, ya fallecido, por el refugio que me brindaron al momento de arribar a este país.

A mis compañeros de piso, Pablo Gómez y Cristina González, por la paciencia con que soportaron durante tantos meses mis andares a horas verdaderamente inauditas.

Al personal de la biblioteca de Filología Clásica, especialmente; así como a los miembros de las bibliotecas de Filosofía y Geografía e Historia, por su atenta y extraordinaria colaboración; sin olvidar al personal de la Biblioteca Nacional de Madrid, quienes también me ayudaron.

Y, sobre todo, a Ana María Leyra, a quien más que sus oportunos y acertados consejos y orientaciones como directora de esta tesis, le adeudo su muy especial ejemplo de lo que significa “pensar y actuar” libremente en materia de investigación.

***“...a oscuras llega, y aun a ciegas,  
quien comienza a vivir,  
sin advertir que vive  
y sin saber qué es vivir”.***

***(B. Gracián, El Criticón).***



## INDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
I. PARTE.	
EL RETO GNÓSTICO.	
Capítulo 1. Educación Cristiana y Gnosticismo Cristiano. ....	3
Capítulo 2. El Cuerpo Doble. ....	16
Capítulo 3. Máquinas y Técnicas Psico-Espirituales: .....	32
A. “Pleroma-Cosmos-Mente”. ....	34
B. “Astrología- Magia-Anatomía”. ....	43
C. “Ascesis”. ....	50
II. PARTE.	
EL ORDEN PEDAGÓGICO CRISTIANO.	
Capítulo 1. Contra los Heréticos:	
1. Un Solo Dios... ..	66
2. Determinismo y Libre Albedrío. ....	75
Capítulo 2. De los Cuerpos Sutiles a los Cuerpos Materiales: .....	102

1. La Silueta del Maestro. ....	104
2. Genealogía de los Cuerpos Sutiles: ....	107
A. Origen de la Materia. ....	107
B. Logos y Logois. ....	109
C. De los Incorpóreos a los Corpóreos. ....	111
3. La Carne Ideal: ....	117
A. El Cuerpo de Cristo según Orígenes. ....	122
B. El Cuerpo de Cristo según Clemente de Alejandría. ....	124
C. El Cuerpo de Cristo según Tertuliano. ....	127
D. Estética de la Encarnación. ....	131
Capítulo 3. Estructura del Sujeto Pedagógico: ....	139
1. Esquema Externo: ....	144
a) El Nombre; ....	144
b) La Faz; ....	146
c) El Cuerpo; ....	148
d) El Carácter. ....	149
2. Esquema Interno: ....	139
a) Conciencia: ....	152
1. La Ley Natural. ....	152
2. La Disciplina: ....	153
A. Temor e Interés. ....	155
B. Ágape y Apatheia. ....	160
C. Libertad, Progreso, Fracaso. ....	164
Capítulo 4. La Vía de la Apatheia: ....	170
a) El Olvido de Sí: la Penitencia. ....	171
b) Renacimiento: el Bautismo. ....	174
c) Identidad: <i>APATHEIA</i> : ....	178
1. La Salud del Cuerpo y el Alma: ....	183
A. Alimentación. ....	184
B. Usos, adornos y vestido. ....	187
C. El Sueño. ....	193
D. El cuidado del cuerpo. ....	197
2. La Lucha Contra los Deseos de la Carne: ....	200
A. El Matrimonio. ....	201
B. La Castidad y la Virginidad. ....	207
3. La Ruptura con el Siglo: ....	211
A. Vida Oficial. ....	213
B. Los Bienes Materiales. ....	218
C. Espectáculos y Festividades. ....	222
Capítulo 5. Gnosis y Pistis: ....	227
a) Pistis: ....	227
1. La Simple Fe y la Fe de los Simples. ....	232
2. Regla de Fe y Tradición. ....	234
b) Gnosis Ortodoxa: ....	239
1. Los Instrumentos Discursivos: ....	244

A. Alegoría y Hermenéutica; .....	244
B. Dialéctica y Retórica .....	250
2. El Nuevo Orden del Saber .....	257
3. La Mística y El Mártir: .....	265
A. La Mística de los Alejandrinos. ....	267
B. La Mística de Tertuliano. ....	275

## URDIMBRE

( Ensayo para una conclusión)

Capítulo 1. Pedagogía de la Obediencia. ....	283
1. En el Espacio: .....	285
A. Suprimiendo las Pasiones; .....	285
B. Deviniendo Una Segunda Naturaleza; .....	286
C. Identidad Personal: Culpa y Libertad; .....	287
D. Inmortalidad. ....	289
1. En el Tiempo. ....	290
Capítulo 2. Pedagogía de la Huida. ....	296
1. La otra "Imitatio Christi". ....	297
2. Un Mundo Imperfecto. ....	302
3. El Extranjero. ....	305
4. El Cuerpo, el Sexo y Otros Planes de Fuga. ....	309
Capítulo3. Pedagogía Universal vs. Despedagogización Personal. ....	318
BIBLIOGRAFÍA .....	335

## INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos marcados por el dominio de la esencia de la técnica moderna, caracterizada por nombres como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información. Entre estos términos se encuentran otras palabras que se han hecho tan flexibles que han perdido su utilidad: "educación", "escuela", "pedagogía"; o, "cuerpo", "alma", "espíritu". Términos, en general, que en lugar de exigir un retorno a su etimología a fin de reconocer su procedencia y su evolución, nos avisan inmediatamente, en su condición de "esenciales" o "flexibles", sobre los tiempos que corren. Dicen ellas que la metafísica de nuestro tiempo es la tecnología, y que las nociones "educación" y "pedagogía" se escinden en tantos discursos como objetos hay en las ciencias y las técnicas; que la noción "cuerpo-alma-espíritu" de los antiguos, se ha reducido al complejo "psico-somático", con lo que se ha hecho del "cuerpo humano" una unidad de estudio más dúctil y penetrable. En fin, que estamos ante unas relaciones entre el "cuerpo humano" y los discursos de la educación completamente nuevas, alejadas del pasado más inmediato en el que fueron germinadas - la era industrial-, y de sus posibles raíces prerrevolucionarias.

Entonces, ¿quiere decir todo esto, que la distribución y expansión de los discursos científicos y tecnológicos, se ocupa ahora del "cuerpo humano", dividiéndolo y desperdigándolo según los intereses de cada ciencia, especialidad o técnica, debido a que la educación ya no se fundamenta en la moral, ni la pedagogía tiene como fin implementarla? O, ¿no será que tanto la educación y la pedagogía postindustriales, en su alegato de ser ciencias particulares, con objetos y métodos propios, no son más que otras formas de conocimiento sobre el "cuerpo humano" al servicio de las demás ciencias y tecnologías? Evidentemente, educación y pedagogía ya no son una unidad, como lo fueron hasta mediados del siglo XIX. Ahora, la primera de las nombradas, bajo el rótulo de "ciencia", analiza y determina los fines del proceso educativo en sí mismo. Y la pedagogía, según afirma Durkheim, es la "teoría-práctica" de la educación\*; es decir, orienta y concreta la aplicación de todo el proyecto teórico educacional. Mas esta escisión entre educación y pedagogía es poco clara, lleva a las denominadas ciencias de la educación a considerar la educación del hombre como una labor interminable, que no debe culminar nunca, transformándose de acuerdo a los intereses, edades, capacidades, etc. Proceso que no hace otra cosa que suplantarse el deseo que pueden tener los hombres, en su más íntima individualidad, de transformarse a sí mismos y de educarse por sí mismos, insertándolos en un programa de planificación social, que corre el riesgo de hacer tan vagos los problemas de la educación, que quedan a merced de los discursos sociológicos, psicológicos y, sin duda alguna, de los proyectos ministeriales.

En efecto, ninguna forma de educación, ni siquiera por su pretensión de ciencia, sino por ello mismo, puede prescindir de prejuicios, supuestos y creencias de origen social, político, económico o religioso, desde los cuales ampara el orden de su saber. Y la pedagogía, al poner en funcionamiento la educación y sus teorías, no hace más que confirmar ese origen ideológico de la "ciencia" que pretende desarrollar. De este modo, la educación como ciencia construida y afirmada dentro de un contexto eminentemente tecnológico como el de nuestro tiempo, es hija directa de esta metafísica, y la pedagogía es su instrumento técnico.

---

\* DURKHEIM, Emil. Historia de la Educación y de las Doctrinas Pedagógicas. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1982. Capít. 1

*Así, mientras la educación nos habla del "proceso de construcción personal de acuerdo a patrones referenciales socioculturales"<sup>\*\*\*</sup>; la pedagogía destaca cuestiones de método y procedimiento. Como teoría y praxis, las dos disciplinas componen la máquina de reproducción y repetición de las tradiciones culturales de la sociedad moderna. Y desde esa base actúan sobre el cuerpo humano, siguiendo el referente de "persona" modelado entre las revoluciones política e industrial de los siglos XVIII y XIX, adecuándolo a los tiempos que corren. En este sentido, la concepción que sobre el "cuerpo humano" llegue a desarrollar la educación moderna, quítrase o no es implícita a la esencia de la técnica que mencionábamos al principio. Se pide que nuestros "cuerpos de hoy", sean funcionales, perfectos, ágiles y obedientes, administrados por los discursos burocráticos, médicos, jurídicos y deportivos. Y en la misma medida que deben estar informados sobre cada uno de estos aspectos, deben hacerlo bajo la mirada de una entidad educativa pública o privada. De modo que la pedagogía ya no es moral, sino su reemplazo. Es una teoría práctica sobre el "cuerpo humano" que lo acondiciona a las necesidades del presente y a sus fines; que ubica al "cuerpo humano" en un establecimiento educacional o de trabajo, haciéndolo funcional y productivo; que lo enseña a regular su duración mediante la disciplinación de hábitos alimenticios, educación sexual, gimnasia; que lo hace más competitivo, "más alto, más fuerte, más rápido". Y así, poco a poco, entre educación y pedagogía, - que como vemos van extendiendo sus alcances más allá de la institución educacional -, entra a invadir todo el tiempo, la edad, las relaciones personales y la forma de vida de un discípulo, y, por ende, de toda la sociedad.*

*La educación del siglo XX es el último eslabón de una larga cadena que remonta sus orígenes al siglo XVIII, y que hunde sus raíces en el humanismo renacentista, en donde la educación se convirtió en un problema de orden universal. Es desde allí, desde donde se puede ir haciendo este análisis, de cómo la sociedad moderna devino en una sociedad escolarizada. De cómo el proceso de alfabetización de las clases populares, la obligatoria elevación del nivel educacional de estas clases y de los estratos medios, y las políticas de salud y mejoramiento de las condiciones de higiene de la sociedad han ido paralelos y proporcionalmente a un proceso de crecimiento de la producción, de desarrollo tecnológico, eficiencia y rendimiento masificado en beneficio de los estamentos que ostentan el poder económico y político. De donde se deriva una utilización de las fronteras que marcan las distancias sociales, reordenándolas en nuevas formas de jerarquización social en función de su inserción dentro del proceso educacional. Acrecentando la especialización, el exceso de información o la administración de ésta en manos de unos determinados órganos, haciendo así del lugar de trabajo, el hogar y cualquier ámbito de la vida diaria una especie de prolongación de la escuela. El individuo se convierte, de este modo, en un ser que requiere aprobación permanente, y vive en función de aprobar a sus colegas y dependientes, tanto como de ser aprobado por sus superiores. De ahí que sea relativamente fácil deducir, que la educación y la pedagogía, no son sino la teoría y la práctica de una metafísica de la producción social. Dicho de otro modo, que la esencia de nuestro tiempo, se concreta a través de un proceso de producción que acoge a toda la sociedad, y que por correlación, implica un proceso de educación igualmente universal o totalizador. Así se explica la coincidencia en la terminología entre las nociones tecnológicas y las que se emplean en el proceso de educación moderno (funcionalización, burocratización, automatización, información, perfección).*

*Ahora bien, este esquema, que como tal no pretende ser exhaustivo, nos es útil para esbozar el problema que se avecina; esto es: que el análisis que se hace en la presente investigación, no tiene otro fin que el de pensar las conexiones entre el "cuerpo humano" y la pedagogía a partir de sus vínculos históricos.*

---

<sup>\*\*\*</sup> Diccionario de Las Ciencias de la Educación.  
Edit. Aula/Santillana. Madrid, 1983. Pág. 475

Vínculos que intentaremos sustraer de la ideología en que se piensan estas nociones, y que corresponden a resultados de un proceso precedido en el terreno especulativo e histórico por la Teología. De manera que para intentar observar éste vínculo en su plenitud, se hace necesario desentrañar la génesis de la formación de su base sistemática, su verdad, lo que provocó la aparición de la pedagogía al interior de la propia teología, y lo que desde allí hizo que los hombres de una época concreta pensaran su "cuerpo" de un determinado modo y lo que debían hacer con él para mejorarlo o adaptarlo a una concepción ideal.

Evidentemente ese punto de arranque debía elegirse en un período histórico más próximo a nuestra época, en donde seguramente encontraríamos resonancias más afines. Sin embargo, tal proyecto que hubiese significado ubicarnos en la Ilustración, o como máximo, en los albores del humanismo reformista y contrareformista, no hubiera sido otra cosa que detallar lo ya establecido; es decir, que el mundo moderno desde estos tiempos construyó una ideología dominante, sobre la cual se han cimentado todas las empresas, inspiradas más o menos en la ética y las formas de educación cristiana. Ciertamente, el humanismo innovó los métodos y las prácticas que habían "degenerado" en la última parte de la escolástica medieval; y la Ilustración, se planteó como bandera la educación intelectual laica y antireligiosa. No obstante, ni la una ni la otra lograron desprenderse de los conceptos y del trasfondo metafísico en que se fundaba el cristianismo. Por ello el humanismo terminará absorbido por el protestantismo de un Melancthon o el contrareformismo de los Jesuitas; y la Ilustración lejos de encontrar su realización en la Revolución Francesa, vio como poco después de apagado su ímpetu, la Iglesia volvía a recuperar su campo de acción renovada y readaptada al nuevo orden social y político. Así, conceptos como "persona", "progreso", "salud", "salvación", "inmortalidad", siguieron presentes en los discursos de humanistas e ilustrados y se prolongaron en los escritos más avanzados del siglo XIX, incluyendo el Positivismo, sin lograr romper con el fondo metafísico contra el que querían levantarse. De este modo, ante la imposibilidad de una verdadera ruptura, se pretendió dar la imagen de una "evolución", de una especie de línea ascendente e ininterrumpida, pero en la que en el fondo no cambiaba nada.

Sin lugar a dudas, tanto los proyectos educacionales humanistas como los ilustrados, no son estrictamente cristianos, pero inevitablemente prolongan el mismo orden. A pesar de generar disparidad frente al sistema religioso, extienden los ideales aristocráticos medievales a un terreno más urbano y burgués, en un caso; y en otro, se pretende otorgarle una base más racional y social. Mas sus ideales totalizadores - especialmente en el segundo caso -, terminan insertando a los individuos en un programa de redención universal. En esta forma, se hace comprensible, que en el mundo católico y latino, la maquinaria educacional sea reasumida hasta nuestros días por parte de las comunidades eclesíásticas\*\*\*\*, y en los países de tendencia protestante, como bien lo ha demostrado Weber\*\*\*\*\*, se hace simplemente consecuente la producción con la ideología y la ética cristiana que le sirve de impulso. De manera que el análisis histórico de la conexión "cuerpo humano- pedagogía", exige un esfuerzo más extremo. Exige una revisión de sus antecedentes teológicos, en un punto en donde esa teología no signifique de una vez por todas sinónimo de poder, como si siempre lo hubiese ostentado, y éste sólo fuera un instrumento de los dictados doctrinales. Motivo que da a pensar que la historia de las ideas en ocasiones aparenta ser sólo la descripción de una serie de accidentes salvados por la misma línea ideológica, la cual no ha hecho más que madurar y transformarse de Salvación Universal y Juicio final, en Edad de la Razón, Fin de la Historia o triunfo del Espíritu Absoluto.

---

\*\*\*\* VARELA, Julia. Modos de Educación en la España de la Contrarreforma. Edic. La Piqueta, Madrid, 1983. Pág. 131 y ss. Y QUERRIEN, Anne. La Escuela Primaria. Edic. La Piqueta, Madrid, 1994. Pág. 63 y ss.

\*\*\*\*\* WEBER, Max. La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Edit. Península, Barcelona, 1969.

*Por consiguiente, se hace necesario comprender antes de nada, que la historia de la pedagogía como parte de la civilización occidental, no comienza en Grecia ni en Roma, sino en el seno mismo del debate de la Teología cristiana, en su proceso de constitución como nueva ideología, en su despliegue a nivel social poco antes de su triunfo político. En ese sentido, no se entiende la pedagogía como una creación de la filosofía platónica o académica, ni de los sofistas o los estoicos, sino como un aprovechamiento de estas fuentes por una nueva ideología en transformación, que en ese camino va imponiéndoles un nuevo estilo y unos nuevos criterios, dentro de los que los habitúa y atempera, forzándolos a dar respuesta a aquello para lo cual no fueron pensados originalmente, pero desde la cual se cimentan las problemáticas en que se moverán los nuevos tiempos.*

*Esta apreciación, aunque no lo parezca, es de vital importancia, determinante dentro de nuestro campo de estudio, pues observando como se produjo este proceso de asimilación y depuración de la tradición clásica en manos del nascente cristianismo, se hace claridad sobre qué bases y con qué fines se generó y se ordenó el nuevo proyecto cultural. Sólo así se hace posible observar cuál es el sentido que le dio origen a sus instituciones educacionales o morales, los planteamientos que desde ese proceso surgieron, se difundieron e hicieron del "cuerpo humano" uno de sus objetos más apreciados en vista a su relación directa con la Teología. En esa misma medida, este proceso nos ubica en una época la cual no corresponde, como podría creerse, a los primeros años del cristianismo, sino a un período subsiguiente, más complejo y enmarañado a nivel intelectual, como lo fue el período que transcurrió entre los siglos II y III. Hecho que nos muestra otro par de razones determinantes para hacer este seguimiento; a saber: primero, que la pedagogía en sí misma, es desde un comienzo un problema para el cristianismo, por ser una doctrina religiosa que exige y pretende extenderse inicialmente entre las masas urbanas del Imperio. Y una vez consigue cierto nivel de propagación, y que encuentra un muro de resistencia en la "paideia" grecolatina, y en las autoridades políticas y culturales imperiales, se ve obligada a incentivar una estrategia más ambiciosa, que la lleva a extremar las pretensiones helenizantes de San Pablo. Es decir, los miembros principales de esta iglesia, que por ahora es una secta minoritaria, comprenden que si desea sobrevivir en un medio que le puede ser hostil, tiene que atraer al público pagano que está vinculado al poder. Así, si ser la religión de los sectores más populares de la sociedad era una buena base de conservación, no era un cimiento sólido, pues las masas fluctúan entre la tergiversación y la superstición. Atraer a las capas más altas y educadas de la sociedad, por razones de autoconservación, se constituyó por ese motivo en la tarea prioritaria de los Padres de la Iglesia.*

*En segundo lugar, este lapso en el que pretendemos delimitar nuestra investigación, tiene otra particularidad determinante: aún no ha surgido el pensamiento de Plotino y sus seguidores. Reflexión que supuestamente entrase substancialmente el ambiente en que se produce el pensamiento cristiano, influyendo notoriamente sobre los pensadores contemporáneos paganos y cristianos hasta los tiempos de San Agustín. Gracias a la ausencia del pensador alejandrino, puede observarse el desarrollo del ordenamiento cristiano bajo una influencia estoica y platónica más directa, en el que las distancias entre los teólogos de origen latino y los orientales se hace más clara, en función a la relación que tienen con su cultura, y no como ocurrirá posteriormente, en que se hará más sutil esta distancia al acoger prácticamente todo el ordenamiento cristiano el esquema sistemático del alejandrino. Sistemática que ya era una realidad en su contemporáneo Orígenes, y en casi todos los pensadores cristianos de tradición helénica, pero que sólo se va a generalizar y extender dentro del ambiente latino bajo la autoridad y el prestigio de Plotino y Porfirio.*

*Pero, este aspecto no es tan importante, como lo sería la crítica de estos intelectuales paganos a las sectas gnósticas. Tal crítica no sólo fue contundente, sino la demostración de que la cultura grecolatina*

ya reconocía las diferencias que existían entre las diversas sectas cristianas. Hecho que en lugar de ser desfavorable para el cristianismo de corte eclesiástico, representaba la evidencia de que sus exigencias se estaban haciendo realidad y de que ya estaban asegurando un lugar dentro del paisaje cultural del momento. Hasta este instante, tanto el judaísmo, como las sectas gnósticas y el cristianismo eclesiástico habían sido vistos como una unidad indiferenciada. Ahora, con la crítica de Plotino a los Gnósticos, y de Porfirio a los ortodoxos, se les reconocía como sectas independientes, y se mide su peligrosidad social con diferente rasero. En muchos sentidos, tales criterios debieron ser determinantes en la futura supervivencia de estas sectas, pues la contundencia con que fue criticado el Gnosticismo herético por parte de Plotino, prácticamente los expulsó de los niveles más altos de la intelectualidad imperial, en donde pretendían calar. En tanto que el cristianismo ortodoxo, en la medida que se asimilaba cada vez más a los intereses de la sociedad imperial ocupaba rápidamente los lugares que iban quedando vacíos, ganando un prestigio que ya no le podría ser arrebatado. En esta forma, la presencia de Plotino y sus seguidores, representa un velo que impide observar en su condición inicial, o mejor en su situación puramente particular, la lucha entre Gnosticismo herético y Cristianismo ortodoxo como fórmulas de propuestas éticas encaminadas a establecer modelos de vida a partir de dos modos opuestos de asumir una misma doctrina religiosa.

Por lo demás, la ausencia de participación en el poder político y jurídico por parte de la organización cristiana, permite analizarla fuera del orden estatal, como grupo minoritario, socialmente hablando, en el que no se encuentran definidas claramente sus diferencias con el judaísmo, ni mucho menos han sido reconocidas por parte de los observadores paganos. Circunstancias que obligaron al cristianismo a esforzarse en demarcar sus fronteras, no sólo como medida política de supervivencia, tratando de impedir caer inmisericordemente bajo la férula de las persecuciones indiscriminadas, sino con el fin de dar mayor claridad a su programa religioso y a su propuesta ética. Así, intentando moldear su propio carácter, deciden al mismo tiempo adoptar y adaptarse a la "paideia" grecolatina.

Más este proceso de adaptación, depuración, emparentamiento y reestructuración de la "paideia" grecorromana dentro de la teología cristiana, requería de un espacio específico en donde iba a tomar forma la estructura pedagógica. En efecto, el cristianismo primero atiende a una revisión de las nociones de la filosofía, determinando lo que hay de aceptable en ella respecto a Dios, el mundo y el hombre. Luego, establece lo que debe ser rechazado, como las ideas de "metempsicosis" o "metemempsicosis", el principio del mundo a partir del caos, y las concepciones de tiempo y eternidad. En la construcción de las nociones que encierran estos términos se juega todo el proceso de "madurez" del cristianismo, su capacidad de absorber y de no ser absorbida por una tradición como la pagana. Allí, en ese debate crea un estilo propio de educación y cultura, un nuevo modo de vida, en la que las formas rudas y groseras de los primeros cristianos - los pescadores de Galilea-, se transforman en aspiraciones de jerarquización institucional y de organización del saber, al nivel de las más tradicionales escuelas filosóficas del helenismo.

Y es que la mayoría de los Padres de la Iglesia hasta los tiempos de Orígenes, provienen de las filas del paganismo, se educaron dentro de la tradición de la "paideia". Así que la iniciativa de "convertirse" al cristianismo, tenía que ser el producto de una inconformidad con su cultura o de una insatisfacción existencial, que llevaba a estos ex-paganos a buscar nuevas formas de religiosidad que les permitiera tener una relación personal con la divinidad mucho más directa e intensa; y en donde, al mismo tiempo, pudieran establecer metas más atrevidas de las que les hubiera permitido la filosofía o las creencias religiosas de su propio ámbito cultural. De esta manera, los primeros teólogos trasladan sus problemas especulativos a la "didaskalia" cristiana, y en esta forma, el edificio de la pedagogía cristiana



empieza a construirse desde el tejado. Esto es, se empieza por debilitar la importancia que tuvo hasta entonces la educación de las masas, para desde ese momento dejar en manos de hombres sabios, preparados en todo tipo de técnicas y conocimientos filosóficos, sin una estricta vigilancia de las autoridades eclesiásticas, el desarrollo de una experiencia cultural eminentemente elitista dirigida fundamentalmente a la educación de los sectores más poderosos de la sociedad. No obstante, tal experimento no pudo evitar la tergiversación, el surgimiento de toda una "escolástica" de libre interpretación de la doctrina, produce una infinidad de nuevas creencias escritas y orales, que paulatinamente van conformando el bagaje intelectual de una serie de sectas que la historia moderna ha querido rotular con el nombre de los "Gnósticos".

El surgimiento de este fenómeno, la historiografía lo ha comprendido como un proceso de lucha entre el cristianismo oficial y un sector tergiversador de la doctrina. Lucha de la cual se afirma, que los primeros salieron fortalecidos. Sin embargo, hay que señalar, que en el momento en que surgen los llamados Gnósticos (mediados del siglo I), no estaba aún definido en qué consistía el dogma en forma precisa, ni cuáles eran los textos oficiales, ni tampoco se tiene plena claridad respecto a la aceptación o no del Antiguo Testamento<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Por consiguiente, la discusión que se tenía que presentar, debía consistir esencialmente en la determinación de una fundamentación del dogma por parte de aquellos que estaban interesados en crear un sistema institucional cerrado, central y paralelo al orden imperial. Al mismo tiempo, en vista de conseguir ese orden estructural, requerían de la necesaria unificación, selección y determinación de lo que debían ser los textos doctrinales; establecer una concepción específica del cuerpo y el alma en relación con la Creación divina y el proceso de salvación. En tanto que en el sector opuesto, fundado en la heterogeneidad, no puede por ello mismo admitir una autoridad central, ni una dogmática oficial y cerrada, inclusive algunos llegarán a rechazar tradiciones tan caras al cristianismo como el Antiguo Testamento, dándole al proceso de salvación un tono particularista, en el que el cuerpo y la materia prácticamente serán excluidos, con lo que dan pie para motivar nuevas especulaciones sobre el bien y el mal, la substancialidad de estos dos principios, y, por consiguiente, la existencia de otro dios aparte del creador de lo existente. Sin un criterio totalmente unificado, pero con rasgos comunes, estas sectas coinciden en establecer su religión como un proyecto de sospecha radical, que analiza desde diferentes puntos de vista la obra que los ortodoxos consideran y asumen como creación divina.

Y es entre estas líneas de fuego donde se mueve la historia que aquí contaremos. La génesis de la formación de la pedagogía cristiana y la determinación conceptual del "cuerpo humano" como resultado de la lucha entre cristianos ortodoxos y gnósticos heréticos. Un debate en el que se van reconociendo lentamente las tonalidades y las formas que le dan ese "aire de familia" al cristianismo de esos tiempos con el que entraría a dominar el escenario cultural de los dos milenios subsiguientes. No quiere decir esto, que el cristianismo de entonces sea el mismo del siglo XVI o de la época de la Ilustración, pues ni siquiera ya era el mismo en los tiempos de Sn. Agustín(s. V); sino que el conjunto básico que conforma su estructura, lo que le ha permitido sobrevivir durante tanto tiempo y reconocer sus intereses de hoy como los mismos que los de sus primeros tiempos, es el resultado de ese debate y de esa primera experiencia interna con la herejía. Pues es allí en donde consiguen cimentar las bases de la Regla de Fe, fundándola en un principio lógico y ontológico, que al mismo tiempo sustenta una forma de percibir y asumir su tarea educadora a través del modelo de la "Imitatio Christi". Conjunto básico que conforma el territorio de coincidencia, el mismo en donde se reconocen las tareas del cristianismo de estos tiempos con procesos tan divergentes como el económico y el político de la Edad Media o con los procesos de la Edad Moderna. Hecho que en gran parte obedece a la adopción de su misma estructura por las nuevas corrientes de pensamiento que se imponen, pero a las que al final el sistema cristiano termina

---

\*\*\*\*\* Que recibió ese nombre precisamente por un gnóstico herético, Marción.

*demostrándoles su mejor y mayor capacidad de adaptación a las nuevas condiciones históricas. En otra forma, ha sido más por la conservación de los elementos fundamentales de la Mismidad cristiana al interior de las mejor intencionadas, más vanguardistas y atrevidas ideologías, lo que ha hecho que en medio de extraordinarios acontecimientos sociales, políticos o económicos se mantengan las mismas cosas, dando así la impresión de que en el orden del ser nada ha cambiado, y posibilitando que en cada nuevo embate la institución eclesidástica, sus instrumentos morales y pedagógicos, resurjan de las cenizas nuevamente con nuevos nombres o nuevos maquillajes, pero siempre persiguiendo las mismas ilusiones: eternidad, inmortalidad, poder.*

*En este orden de ideas, se debe entender que la fundamentación de la teología cristiana, en un principio de identidad, da cuenta de su propia ontología. Así la esencia de la pedagogía, según se comprende en esta época, como parte de un pensamiento total, consiste en la estructuración de un orden de explicación y realización de la identidad ontológica en que se fundamenta. De modo que al permitir el desenvolvimiento del principio fundante de la Teología, se concreta como un "dispositivo" a través del cual se hace manifiesto dicho fundamento entre los hombres. Por ello el análisis del debate entre cristianos y gnósticos, constituye algo más que una mera curiosidad histórica, pues es un momento dentro de la historia del cristianismo que permite poner la pedagogía y su vínculo con el "cuerpo humano" en una especie de retroceso original, en el que se pueden observar los alcances de la contraposición hombre-pedagogía; lo que le es esencial, cuáles son sus determinaciones, cuáles son aún vigentes y cuáles han desaparecido. De manera que la tarea que nos proponemos, se dirige hacia un intento por desmontar cuidadosamente la metafísica sobre la que se constituye la pedagogía, tratando de liberar así al "cuerpo humano", dejándolo en una situación original, sin nada, sin significado ni significante, sin guía ni preconcepciones, a fin de que sea desde sí mismo y por sí mismo como se constituya, gratuitamente, como una obra de arte, sin intereses ni fines preestablecidos.*

*En esta actividad, el papel que desempeñan los Gnósticos es de vital importancia, pues como elementos que alteran o rompen desde el interior el orden cristiano, pone en cuestión el fundamento mismo del orden teológico, con lo que las prácticas morales y pedagógicas se tambalean en su base, especialmente cuando se niega que el hombre posee libre albedrío y se pone en duda que su destino sea producto de su propio accionar, o mejor, por su culpa. Con ello el individuo y su conexión a un plan universal por medio de la educación doctrinal y las disciplinas morales se queda sin justificación, pues su función ortopédica no tiene así nada que corregir o reordenar. En otras palabras, la contraposición del Gnosticismo al cristianismo de raigambre eclesidástica, pone en la palestra cuáles eran los problemas fundamentales del cristianismo de estos tiempos, y cómo su resolución o su revalorización, podía determinar una forma de normalizar la vida de los hombres, someténdolos a un ordenamiento de alcance universal; o cómo, desde otro ángulo, - el de los Gnósticos- podía ponerse en duda el fundamento del orden mismo, la autoridad religiosa, la concepción de naturaleza, la idea de culpa y de libertad, y en fin, la estructuración de un sujeto pedagógico o "persona", el cual debía trascender conforme al cumplimiento de lo establecido en ese orden como disciplina moral y conocimiento. Y obviamente, desde esa visión, el cuerpo humano, que aparece como parte de una dualidad, según el cristianismo estaba destinado a la salvación. El Gnosticismo, bajo una apreciación polémica y ambigua, concibe su idea particular de lo corpóreo y lo carnal, desde la que elevan su crítica a la trascendencia del cuerpo humano propuesta por los ortodoxos. Con lo que le deja al observador moderno divisar una experiencia histórica extraordinaria, en donde la oposición gnóstica permite constatar los alcances, las determinaciones y las conexiones que esta idea de salvación del cuerpo humano implica y revierte en el desarrollo de los saberes, técnicas y prácticas sociales; así como en la construcción de artificios culturales, adaptados como necesidades naturales, mediante los cuales se pretende poner al cuerpo humano en una especie de plan universal, en el que constantemente se están supervisando sus condiciones de sumisión y obediencia.*

*Así, pues, estamos ante una experiencia concreta, en la que se presenta a nuestro tiempo el todo del mundo pedagógico: el cuerpo humano, la naturaleza y su historia en su terreno propio. Observándolo por encima de la marca de su época, gracias a ese intento que consiste en dejar hablar a los hechos libremente desde el pasado.*

\*\*\*

*Este esfuerzo por liberar los discursos de la época, dejándolos hablar, ha significado plantear la presente investigación ante todo, como un problema de historia de las ideas, cuyo análisis se hace desde una perspectiva fundamentalmente descriptiva. Dentro de ese marco se ha desarrollado la primera y segunda parte de esta investigación. En la tercera parte, se ha optado por plantear una reflexión esquemática y sucinta, resultante del contraste de los elementos que han surgido de las descripciones anteriores.*

*Así, en las dos primeras secciones, se intenta sacar a la luz aquellos elementos determinantes que conformaron los discursos Gnóstico herético y Cristiano ortodoxo. Desde la evolución del cristianismo como religión originada en la esfera cultural del Judaísmo, hasta establecer el proceso de evolución que le dio paso a formas institucionales más amplias, de origen helénico, posibilitando en ese paso el surgimiento de las sectas Gnósticas, como resultado de ese esfuerzo intelectual por elevar el nivel de reflexión del pensamiento cristiano. Podrá observarse, cómo este movimiento se sobrepuso al propio cristianismo, generando unas formas de discursividad más elaboradas, pero que no parecían aceptar ningún tipo de límite en su labor especulativa, aceptando todo tipo de influencia, mezclando en su absoluto sincretismo, mitos, discursos filosóficos y prácticas rituales.*

*De esta mezcla surgirán formas absolutamente peculiares de concebir el cuerpo, la naturaleza y Dios. Y en igual forma, generará toda una estructura de adquisición del conocimiento y de preparación moral, que tiene como fin la GNOSIS y la APATHEIA, a partir de una serie de prácticas y alteraciones del sujeto que vuelcan toda su actividad de transformación en una ascesis individual, asistemática y, por supuesto, antipedagógica. Las posiciones de los Gnósticos son así actitudes minoritarias, que no se someten ni intentan someter a todo el orden universal dentro del plan de redención. Constituyen por ello situaciones, que desde el punto de vista cristiano, se podrían considerar amorales y extremadamente individualistas. En realidad, se mueven entre el pesimismo y la tragedia, sin aceptar jamás términos medios en su situación existencial.*

*En la segunda parte, se presenta la réplica cristiana contra los fundamentos negativos de la especulación Gnóstica. También el cristianismo ortodoxo se mueve dentro de un pesimismo soterrado, al estilo de*

*Tertuliano, y un optimismo ingenuo, como el que caracteriza a Clemente de Alejandría. Son estos dos autores, junto a Orígenes, quienes conforman el centro de nuestro análisis del pensamiento cristiano de esta época. Sin dejar de lado a apologistas como Irineo de Lyon, Clemente Romano o Hipólito, hemos preferido a los primeros por ser su crítica al Gnosticismo herético de un estilo más filosófico, en el que se aprecia una mayor madurez en el uso de este tipo de argumentos, y por no reducir su crítica a una mera clasificación de las manifestaciones heréticas, o a una defensa puramente religiosa de la doctrina. Inclusive, los pensadores elegidos reúnen una mayor complejidad que otros de reconocido nivel como Justino o Taciano, quienes a pesar de elaborar concepciones tan desarrolladas del dogma como las de los Alejandrinos, no manifiestan con tanta claridad la problemática de la necesidad de involucrar la educación del cristiano con las fuentes de la filosofía pagana, y la posibilidad de aprovechar estos recursos en contra de sus más peligrosos y cercanos enemigos, como son los Gnósticos.*

*De esta manera, la estructura que conciben los ortodoxos, se describe a partir de una fundamentación lógica y ontológica de los principios del cristianismo, alrededor de la cual coinciden todos los pensadores que se identifican con los ortodoxos. Allí se cimenta el edificio que, si bien asume una gran cantidad de información de sus competidores más próximos, los Gnósticos Valentimianos, no deja de ser un proyecto auténticamente cristiano. Su concepción fundada en un Dios creador, mediado por el Logos que actúa efectivamente sobre el mundo como acción y providencia, soluciona en una buena parte la concepción docetista de los Gnósticos, quienes dudaban de la bondad del Dios Creador y presumían la existencia de un Dios Superior Agnostos. Esta estructura es de algún modo asumida por los ortodoxos, aceptando de la mitología Gnóstica, el vínculo entre el Mundo Superior con el cosmos sensible e imperfecto, mediante una cadena de entes que van descendiendo y degradándose en la medida que se acercan a la Tierra. En este proyecto de cadena descendente del Ser, el cristianismo eclesástico se aferra más a influencias platónicas que a ideas puramente Gnósticas, tratando de establecer una conexión entre lo que sería el mundo de las Ideas y el mundo sensible. Esa concepción metafísica permite comprender las condiciones y la jerarquía que le corresponde al hombre revestido de un cuerpo carnal, y su idea de trascendencia que sólo se logra si consigue transformar ese cuerpo-carne y logra formar su "personalidad" sellándola en el alma. Obviamente, la conexión entre esa dimensión metafísica, que Orígenes logra organizar en un orden de raigambre puramente cristiano, es mediada por la venida de Jesús al mundo. La Encarnación, el Logos hecho carne, posibilita al cristiano concebir la esperanza de salvarse "secundum carnem", como dirá Tertuliano. Por lo que la construcción del sujeto cristiano, la "persona", dependerá de la forma como sintetice en sí mismo la educación moral y la formación espiritual. Este es el artefacto que inventa el cristiano para soldar al individuo interiormente, fijarlo a un plan riguroso y hacerlo resistente a las tentaciones del Afuera, y a las debilidades del alma mediadas por el cuerpo-carne. Quien consiga fundir todos esos elementos en sí mismo, se hará dueño de la virtud permanente (hexis), y sólo a este individuo podremos denominarlo "gnóstico", en el sentido estricto del término<sup>oo</sup>.*

*Como se puede observar, lo que está en discusión entre ortodoxos y Gnósticos heréticos, es algo más que un mero desacuerdo en la forma de asumir la fe. Se debate la manera como el ejercicio de la virtud corresponde a una acción de iniciativa individual, a una práctica de transformación del individuo sobre sí mismo sin la mediación de una institución; o la administración, dosificación y organización por un cuerpo de especialistas de lo que debe regir como norma general, y lo que corresponde exclusivamente a un grupo de sabios o conductores morales de la sociedad.*

---

<sup>oo</sup> Destacaremos, siempre con mayúscula, el término Gnóstico, para diferenciar a las sectas heréticas de las ortodoxas, toda vez que estos últimos también reclaman para sí mismos una forma de gnosis, lo cual les daría derecho a portar ese título.

*Entre la primera parte de esta tesis, dedicada al Gnosticismo, y la segunda, dedicada exclusivamente a tres representantes del cristianismo eclesiástico, el lector dará buena cuenta de las diferencias de extensión en el tratamiento de una y otra. En la parte dedicada a los Gnósticos heréticos, se notará que su reducido espacio no obedece a que haya muy poco de que hablar sobre ellos, sino a que la información que poseemos no sólo se encuentra profusamente diseminada, sino que la mayor parte de lo que desarrollamos a partir de esa documentación, se queda en la conjetura. Y el motivo de esto es parte de esta historia: como sectas que representaban una amenaza para el cristianismo ortodoxo, una vez estos últimos devinieron en religión oficial, dedican una buena parte de sus esfuerzos a perseguir y hacer desaparecer toda documentación que de sus enemigos se pudiera conservar para las generaciones subsiguientes. Sin embargo el azar y los mismos documentos oficiales antignósticos, nos han favorecido en algo, y desde el siglo XVIII, con la aparición del texto, - no definido aún con exactitud, valentiniano o barbelognóstico-, "PISTIS SOPHIA", y los manuscritos descubiertos en el siglo XIX (Evangelio de María, Apocriphon, Libro Secreto de Juan y Sophia de Jesús el Cristo), hasta los hallados a mediados del presente siglo en Nag Hammadi (Egipto), se puede hablar con más seguridad sobre estas sectas. Y en la misma forma, al cotejar algunos de estos escritos con las citas y comentarios realizadas por los apologistas y los teólogos ortodoxos, se constata con cierta claridad el sentido de sus pretensiones.*

*Con todo, el Gnosticismo, o mejor, las sectas Gnósticas, no eran sistemáticas, no tenían un pensamiento unificado y menos aún no se esforzaban por parecer coherentes. Razón por la cual se hace tan difícil su contextualización, sin embargo, dejan entrever cómo representan a una forma de pensamiento rebelde, que manifiesta el inconformismo de algunos hombres que vivieron entre el final del siglo I hasta mediados del siglo IV. Y la extinción de su documentación, nos va indicando cómo fueron desapareciendo en la medida que el cristianismo ortodoxo fue acrecentando poder en las principales ciudades del Mediterráneo, quedando relegado su ámbito de influencia a espacios cada vez más periféricos: montañas y desiertos de Egipto, Asia Menor y los Balcanes. Precisamente los lugares en donde se han encontrado sus vestigios más completos. Con todo, estos eran tiempos en que pululaban las más diversas religiones, lo que no justifica suficientemente, que los simples ataques de los ortodoxos hayan sido la causa de la extinción del Gnosticismo herético. Al parecer, - y esto es una conjetura-, tal desaparición pudo obedecer más al desprestigio en que cayeron estas sectas religiosas dentro de los estamentos altos de la sociedad romana, según anotábamos antes. Pues en la medida que eran sectas formadas por "intelectuales" procedentes en algunos casos de esos mismos sectores de clase - como Valentín o Marción-, muy probablemente se fueron quedando sin respaldo, viéndose obligados, sus seguidores y sucesores, a refugiarse en las montañas de Asia Menor y los desiertos de Egipto. Se sabe de duras persecuciones a partir del siglo V, como la promovida por culpa de las acusaciones de San Epifanio contra una secta de Barbelognósticos en las inmediaciones de Antioquía<sup>o</sup>. Mientras que la documentación rescatada en Nag Hammadi, escritos que probablemente se realizaron en el siglo VII, como copia de otros que se debieron escribir en el siglo II, permite pensar que su influencia se mantuvo durante mucho tiempo en estos lugares, entrecruzándose con las prácticas ascéticas de los monjes del desierto.*

*Por lo demás, es sabido que nuevas sectas Gnósticas, se siguieron extendiendo ocasionalmente en Mesopotamia, Armenia y Capadocia, Grecia, en la actual Bosnia y en Bulgaria. En otras palabras, las nuevas sectas serán sectas errantes, clandestinas y cada vez más excéntricas, tales como los*

---

<sup>o</sup> Véase, FILORAMO, Giovanni. A History of Gnosticism. Edit. Blackwell, Oxford, U.K. Cambridge, USA. 1990, Pág.180

Mesalinianos, los Bogomiles, hasta los tiempos de los Cátaros, en la Provenza y los Pirineos franceses. Probablemente la pista de estos grupos marginales puede seguirse hasta los movimientos milenaristas de origen rural que surgieron en el centro de Europa, y que terminarán refugiados durante siglos en la Selva Negra hasta los tiempos de la Reforma protestante. Mas esto ya no es tema de la presente investigación.

Por lo pronto, la documentación que actualmente poseemos sobre los Gnósticos, permite reconstruir al menos en forma parcial la conjunción de sus creencias, con la suficiente fuerza como para seguir contraponiéndolos al cristianismo ortodoxo. Así, lo que observaremos en la segunda parte, consistirá en detallar la construcción defensiva que hicieron los ortodoxos en forma individual, y con fuertes divergencias entre ellos mismos, a fin de resguardarse de los ataques de una crítica que en su momento debió ser más sólida y mejor preparada que la de muchos de los argumentos de los más connotados representantes eclesiásticos. De esa defensa antignóstica, surge la estructuración seria y sólida, en el más puro estilo helénico, pero con un maduro y definido contenido cristiano, de una fundamentación lógica y moral de la doctrina. Esa es la actividad que realizan en Alejandría, como ya hemos anotado, pensadores como Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes; y, paralelamente, desde la misma orilla del Mediterráneo africano, pero con sabor puramente latino, Tertuliano, desde una perspectiva menos metafísica y más pragmática cimenta las bases de un rígida moral fundada sobre la Regla de Fe. Los tres pensadores cristianos, que vivieron entre los años 150-250, no eran de ningún modo originales en sus reflexiones. Mas sí son la "muestra" más excelsa del pensamiento cristiano de la época, y quienes labraron los argumentos más sólidos para hacer frente a los ataques Gnósticos. Su atenta oposición sirvió para ordenar toda una compleja construcción teológica alrededor de la cual se aseguró la solidez y el futuro del orden eclesiástico.

Estos tres representantes del orden ortodoxo, pensaron desde posiciones distintas, pero siempre desde una misma base: un suelo de creencias perfectamente armonizado, cohesionado sintéticamente y lógicamente, en donde cada uno de ellos caracterizó su forma de concebir la doctrina cristiana. Así, Clemente con un criterio que varía entre una metafísica platónica y una moral estoica, conserva el máximo de mesura respecto a lo que es propiamente cristiano y lo que debe aceptarse del paganismo. Tertuliano, una personalidad que se distingue por la energía que imprime a sus escritos, sus afirmaciones grandilocuentes o airadas y su crítica cáustica, representa lo que podríamos llamar el "fundamentalismo" de la ortodoxia. Mas esta idea sólo debemos asumirla respecto a la medida de Clemente, evitando caer en los frecuentes estereotipos con que se ha acostumbrado a juzgar al Cartaginés. En tanto que, si se trata de hablar de extremistas, el discípulo del Alejandrino, Orígenes, representaría en este caso el otro extremo. Este pensador, que elevó el cristianismo a niveles de especulación metafísica tan insospechados que apenas se podía distinguir de cualquier sistema filosófico en boga; mucho más estructurado que cualquier otro pensador de su época, toda vez que fue discípulo de Ammonio Saccas - el mismo maestro de Plotino -, aproximó tanto la doctrina cristiana al platonismo y a alguna versión del Gnosticismo, como los Valentinianos, que fue inevitable que sus ideas terminaran traspasando la frontera de la herejía.

No obstante, el punto en común de los tres casos que revisaremos, radica en la defensa de una base fundamental de creencias y nociones cimentadas sobre el principio de identidad y de unidad ontológica. Ciertamente, cada uno a su manera quiere extender o comprimir al máximo tal fundamento, como queriendo probar hasta las últimas consecuencias la fortaleza de ese principio. Y tanto lo hacen, que los dos extremos terminan reventando. Tertuliano, tan exigente consigo mismo, no pudo resistir una Iglesia que se quedaba por debajo de sus pretensiones morales, por lo que terminará militando en una secta más radical, el Montanismo. Orígenes, quien aspiró a encarnar en sí mismo el modelo del "gnóstico" por excelencia, en vida, no sólo será víctima de las intrigas de sus propios colegas, sino que un par de siglos

*después de su muerte verá condenada su obra; condena que venía siendo favorecida por críticas tan duras y respetables como las de San Jerónimo. Mientras que Clemente, tan sigiloso y moderado en su reflexión como parece que también lo fue en su vida, desaparece del escenario sin dejar noticias precisas sobre su verdadera procedencia, y hasta el día de hoy, sin saberse del lugar y circunstancias de su muerte; quizá haciéndose plenamente consecuente con su moral de moderación y resignación.*

*Para concluir, cerramos esta investigación diseñando una “urdimbre”, una especie de paralelo entre las propuestas Gnósticas heréticas y las ortodoxas, extrayendo de lo segregado de cada una de las dos descripciones lo necesario para cumplir con nuestro objetivo, es decir, la vinculación histórica entre la pedagogía cristiana y la concepción de cuerpo humano. Desde este contraste, podemos desarrollar nuestro diseño, o sea, señalar cómo el cristianismo se presenta como una estructura pedagógica y doctrinal con intereses y fines universales, cuyo eje de acción reside en la “imitatio Christi”, establecido como un proceso de “curación” de la existencia, mediante la supresión de las pasiones y las conformación de una estructura interior, una “segunda naturaleza” que permite recobrar al individuo su condición original previa al pecado. Un proceso educacional que se realiza en el tiempo, de manera detallada y progresiva, que debe culminar en la adquisición de la virtud después de la extinción del cuerpo carnal y el acceso a la inmortalidad. Todo un programa, cuyo centro es la obediencia, la repetición y la asimilación personal de la “imitatio Christi”, a la que sólo pueden aspirar unas minortas. Grupos ínfimos que por ser quienes poseen el saber y representan la virtud en la tierra, deben constituir, dentro de la jerarquía eclesial, el estamento rector. Y en esa misma medida, deben ser los directores de conciencia de una masa de creyentes menos educada, afirmada exclusivamente en la fe y la disciplina moral bajo reglas generales impuestas desde esa cúspide institucional.*

*La amenaza Gnóstica heterodoxa, en ese sentido, representa un desenmascaramiento de lo que puede decirse era la expropiación a los creyentes de la Palabra, por parte de la institución eclesial. Como sectas rebeldes, pontan en claro que la virtud pertenecía a todos los hombres, pero que sólo algunos de ellos toman conciencia en forma intempestiva de su condición original. Y algunos otros, viven en la ambigüedad de elegir entre intentar acceder a la virtud o quedarse conformes en el mundo material. Mientras que un último grupo de hombres, se conforma con su condición degradante, material, viviendo atrapados por el mundo sin intentar liberarse de esa situación. Bajo esta clasificación de la humanidad, las sectas Gnósticas, no pretenden jerarquizar la sociedad en una Iglesia institucional, insertando a todos los hombres dentro de un proyecto moral y religioso de salvación universal. Al contrario, quedaba en manos de cada individuo decidir su propia transformación, establecer la manera como debían y querían asumir su propio cuerpo-carnal, el control de la “psique”; determinar desde su propia experiencia personal y la que compartían con otros hombres en grupos reducidos, lo que puede ser acogido como la base de la confirmación anticipada de su condición divina. Llegar a la “gnosis” consistía, entonces, en alterar la subjetividad mediante diversos procesos técnicos, científicos o de carácter religioso, para poder establecer con exactitud si las sospechas del “gnóstico” han sido correctas, es decir: que no es un ser de este mundo, y que está salvado por ser parte de la esencia divina, y que accede así a la apatheia, a la indiferencia del hombre superior frente al mundo, la naturaleza y su dios creador.*

*Esta crítica que aparece ante nuestros ojos como la elaboración de unos hombres delirantes, exagerados, que no parecen reconocer la realidad que se les pone al frente, cuestiona con un sentido absolutamente lúcido las ansias de poder que en realidad se ocultan tras la aparente indiferencia cristiana al mundo. El “ser-para-Dios” de los ortodoxos no abandonaba el mundo, sólo hacía hombres resignados, obedientes y formados por una institución. Encaminados dentro de un plan universal, no tenían otra idea*

*de su existencia que aquella que asumía por cada hombre la intervención del pastor, sacerdote u obispo. La amplitud del proyecto ortodoxo, recoge y normaliza bajo una moral general a toda la sociedad. Lo que significa prácticamente que la Iglesia se inmiscuye en la totalidad de la vida del cristiano, en sus actividades más íntimas, su alimentación, su vestido, sus sueños y su relación con el cuerpo; su salud moral y física, su comportamiento social... El pensamiento es totalidad, pero el control del poder sobre el individuo era igualmente absoluto. Carácter con el que se iba perfilando lo que sería la civilización occidental a partir del ascenso del cristianismo al poder político. El Gnosticismo fue así la última batalla que libró la antigüedad para impedir la pérdida de la autonomía de la acción del individuo sobre sí mismo. Y un síntoma de que estamos ante una batalla final se observa, sin duda, en el hecho de que no se va a librar en el terreno de la filosofía, como habría sido hasta ahora la lucha entre platónicos y sofistas, sino en el terreno puramente religioso y dentro del marco exclusivo del cristianismo.*

*Así, la historia nos dice que el Gnosticismo fracasó. Hecho que no hay que lamentar, pues nos muestra que llevaron hasta las últimas consecuencias su idea de indiferencia por las cosas del mundo. La Iglesia ortodoxa, por el contrario prueba con este fracaso de sus enemigos, su mayor eficiencia, su mejor organización institucional, y muy probablemente la más estructurada coherencia de su sistema. Con lo que no hacen otra cosa que confirmar las críticas de los Gnósticos: que pertenecen al mundo y que no están muy seguros de desear abandonarlo.*

*No obstante, el Gnosticismo hace explícito aquello para lo cual hoy nos hace recordarlo, el problema del presente: el carácter ritual del proceso a través del cual el individuo es iniciado a las fuerzas que moldean su cosmos educacional. Esta discusión entre heréticos y ortodoxos, nos permite percatarnos de este ritual con que el cristianismo moldea al discípulo imitador, sin poder romper su conjuro, sometido y obediente por el temor y el amor de Dios, con que el cristianismo hacía de sus discípulos unos seres indigentes, dependientes de la institución educadora, que al igual que la pedagogía moderna, lo planifican y lo labran para un mundo preordenado, en el que se termina aceptando que todo lo que está es necesario para nuestro mejoramiento personal. El pretexto de este ejemplo histórico, que nos brinda el Gnosticismo herético, con su rebeldía ingenua y sus planteamientos descabellados en apariencia, cumple con este fin: plantea el "salto" necesario para romper con ese estado de enajenación apabullante en que ha quedado inmerso el individuo pedagogizado o institucionalizado, e invita a que cada uno por su cuenta ejerza desde su propia crítica de la realidad - de su realidad-, su propia repetición del ritual a fin de romper con el conjuro y moldear un nuevo cosmos, una nueva vida, un estilo propio a través de una larga práctica y de un trabajo cotidiano.*



**I.PARTE.**  
**EL RETO GNÓSTICO**

**CAPITULO 1.**  
**EDUCACION CRISTIANA Y GNOSTICISMO CRISTIANO**

No bien se había extendido por el mundo el canon del Nuevo Testamento, cuando en breve los cristianos, al estilo de sus predecesores y contemporáneos judíos, ya habían hecho circular una amplia y rigurosa exégesis, tanto sobre éste como sobre el Antiguo. Y antes de la segunda mitad del siglo II, ya habían realizado meritorios esfuerzos por construir el dogma cristiano como sistema, tanto en lo que hace referencia a la trinidad como a todo aquello que tenía que ver con la antropología y la moral.

Un esfuerzo de semejante talla exigía además de una sólida preparación filosófica y religiosa por parte de sus sabios, también de una masa de creyentes suficientemente enterada, capaz de asimilar y reproducir con la mayor fidelidad posible la coherencia del dogma. Así, la necesidad de establecer un mecanismo educacional emerge en el seno mismo de la problemática cristiana. Surge de la necesidad imperiosa de establecer un mecanismo a través del cual fuera posible mediar entre el saber doctrinal, el creyente y la institución religiosa como tal.

No obstante, para esta época, lo que debe representar tal base educativa apenas está en capacidad de satisfacer sus necesidades más inmediatas. A pesar de la muy concienzuda labor de los propagandistas y de los doctrinantes, el dogma cristiano se había ido construyendo en forma casi espontánea, acumulando las más diversas materias, desde la *"Didaché"* o *"Doctrina de los Doce Apóstoles"* hasta la más variada literatura espiritual, apologética y exegética, reunida sin ningún rigor orgánico. Se posibilitaba, pues, la infiltración y el acomodamiento de fuentes e influencias del más indeterminado y variado origen. De modo que ante esta especie de sincretismo que se empezaba a generar, las diferentes corrientes que se autoproclamaban cristianas, se transaban en una denodada competencia por cautivar al feligrés, ofreciendo cada una de ellas la seguridad de que su doctrina contenía el verdadero camino del *"Homo Salutatis"*.

El cristiano corriente, entre el siglo II y III, fue testigo del más variopinto desfile de ideas, todas ellas militantes y en pugna, - desde un Filón de Alejandría o un Orígenes hasta Tertuliano o Irineo-, pero en donde apenas podía distinguir los matices que los diferenciaban. Aun más, debido a su escasa preparación, el creyente probablemente entendía muy poco respecto de las interminables y airadas diatribas con que los mismos Padres de la Iglesia habían emprendido sus continuos ataques en contra de un grupo de eruditos cristianos, en los cuales observaba una enorme similitud en el tono de sus enseñanzas y en el estilo. Sólo una larga tarea

propagandística conducida por la ortodoxia organizada, pondría a la humilde masa de cristianos en contra de esas peligrosas sectas a las que hoy conocemos como los "Gnósticos". Sectas que en un principio no se diferenciaban demasiado de las demás formas organizadas del cristianismo, pues se originaron en el interior mismo de esa organización, pasando por ello inadvertidas para el cristiano común.

Mientras tanto, en esta situación difusa e inevitablemente conflictiva, se conducía al cristianismo hacia una de sus más difíciles crisis internas. En ella la definición de una base educativa tanto teórica como funcional desempeñaba un papel vital, pues de ello dependía la dirección y el carácter mismo que iba a dirigir definitivamente a la nueva religión: ora como religión pública y popular; ora como una doctrina de iniciación privada y selectiva; ora -como en efecto lo confirmará su evolución - en una organización estamental en la que se combinaban ambas tendencias. Definir ese aspecto era crucial para el futuro de la doctrina cristiana, pues con ello se pondría fin al desconcierto que se estaba produciendo entre los creyentes ante la multiplicidad de tendencias y de formas religiosas que se declaraban cristianas. Así, si un sector, pretendía establecer definitivamente una síntesis doctrinal ortodoxa, lo hacía para canalizar a través de la enseñanza la difusión y reproducción de la doctrina en toda su legitimidad y sin temor a la tergiversación. Pero, si por el contrario, la tendencia opuesta era proclive a retirar de circulación un conjunto de enseñanzas doctrinales que consideraba de difícil comprensión para el grueso público y a establecer un nivel de conservación, comentario, exégesis e interpretación doctrinal, cuyo nivel intelectual lejos estaba de identificarse con el de las masas; éste criterio llevaba a romper necesariamente con cualquier control estamental o jerárquico, facilitando así la libre interpretación del dogma y la fragmentación de la autoridad eclesiástica.

Desde los tiempos de Pablo, la posición de lo que se llamará aquí la Gran Iglesia o cristianismo ortodoxo, había sido la de vincular la educación al proceso de iniciación religiosa de sus feligreses, relacionándolo directamente con el proceso salvificador. Pero tal concepción educativa estaba muy lejos de ser una idea civilizadora o un ideal cultural encaminado a acondicionar a los individuos a la vida terrena. Contraria a la concepción pagana, la función de la educación cristiana era ante todo doctrinal y moral. Por consiguiente, el cristiano no requería de un órgano especializado de educación, ni de un cuerpo de especialistas. La iglesia cristiana y la familia, desde luego, eran las instituciones que mejor podían instruir al futuro miembro. La familia inculcaba al niño una sana disciplina moral, le hacía partícipe de la fe y constituía en el adulto el modelo moral humano más inmediato. De otra parte, la institución eclesiástica adoctrinaba bajo la guía del maestro(*didáskalos*), quien continuaba siendo un símbolo del padre, pero también del Dios-Padre o de Cristo.

Este rudimentario esquema, muy probablemente, fue durante mucho tiempo la organización básica del cristianismo. Alrededor del maestro giró el futuro de los miembros de la Iglesia cristiana. Durante tres años enseñaba en forma gradual a los nuevos feligreses(*katexoùmenos*)<sup>1</sup>, hasta su madurez, la que se solemnizaba con el bautismo. Y aquí

---

<sup>1</sup> El cristianismo es una religión entrelazada de misterios, y el bautismo es uno de esos símbolos misteriosos con el que se envuelve de un aire sagrado la recepción del neófito en el seno de la Iglesia. Pero dicha recepción implica mucho

más que una señal, significa que el cuerpo-carnal (*sarz*) del creyente se ha transformado en cuerpo-espiritual(*pneuma*). De este modo, el bautismo dentro de la educación religiosa del cristiano, es ante todo una

prácticamente finalizaba la educación formal de cualquier cristiano, su instrucción seguía a través de toda la vida reducida exclusivamente a la lectura y a la predicación que se realizaba en la liturgia<sup>2</sup>.

Bajo este panorama se rigió la educación del cristiano durante largos años, cumpliendo una enorme función catequizadora, adoctrinando a las masas del mundo civilizado, pero también estaba imposibilitada para asumir la función de canalización de la cada vez más compleja doctrina. Ante tal insuficiencia, se hacía necesario buscar un modelo educativo más acorde con las nuevas circunstancias. Modelo que no podía ceñirse a un ideal cultural y pragmático como el esquema educativo pagano, pues corría el riesgo de ser diluida o de terminar absorbida, como tantas otras religiones, dentro de su inmenso y polivalente conjunto de creencias. Por el contrario, había que buscar una tradición más a fin que, como la judía, hubiese demostrado su capacidad para mantener el orden disciplinario interior a pesar de los avatares internos y de las embestidas provenientes del exterior. Además, el judaísmo era su más inmediata fuente doctrinal, de manera que asimilar su estructura educativa no era otra cosa que seguir armonizando desde su base la tradición, experiencia y programa de formación judía con sus novedades doctrinales.

La experiencia de las escuelas rabínicas era indiscutiblemente alentadora para cualquier religión salvífica que quisiera convertirse en una férrea tradición. Inicialmente se habían centrado en el estudio de la Biblia en hebreo, abandonando el estudio de la Biblia griega; comentaban los textos jurídicos exegéticos de la *Mischná* y el *Talmud*. Todo ello lo centraban en la "casa de instrucción" (*bêt hámidrasch*) y la "casa del Libro" (*bêt sêfer*), dirigido por la sinagoga (casa de oración), constituyendo la totalidad del conjunto el alma misma de la comunidad judía<sup>3</sup>. Añadiase a todo ello la dirección del maestro, quien se presentaba aquí ennoblecido, elevado a un prestigio de cariz religioso otorgado por su condición de interprete de la palabra divina<sup>4</sup>.

---

incitación doctrinal que excluye a quien no la ha recibido, no sólo por desconocer su misterio, sino porque no ha transformado su cuerpo mundanal y singular en parte del cuerpo universal y abstracto de Cristo, o mejor, no es aún miembro del "Cuerpo Místico de Cristo". (Cf. Véase, capítulo dos de la primera parte y capítulo dos de la segunda, sección 3: "La Carne Ideal")

<sup>2</sup> Marrou, Henri-Irinée. Historia de la Educación en la Antigüedad, Ed. Universidad de Buenos Aires, 1970, p.385.

<sup>3</sup> Scholem, Gerom. Les Grands Courants de la Mystique Juive. Ed. Payot, Paris, 1977, p.55 y 56. Marrou Op.Cit., p.387 y ss.

<sup>4</sup> Es un tópico en los estudios sobre la Antigüedad Clásica, recordar el origen de la palabra "pedagogo": *PAID-AGOGOS*, de donde se deduce su origen esclavo. Evidentemente el pedagogo era el "esclavo que conducía al niño a la escuela", sin embargo su función era vital como auxiliar o ayudante de las lecciones del niño. Si bien quien en realidad desempeñaba el papel de maestro, en términos contemporáneos, era el *didáskalos*, mientras el *pedagogorum custodia* cumplía una actividad de soporte moral en el desarrollo de la educación del niño. No obstante, ni uno ni otro consiguen tener mayor lustre social y hasta en los tiempos de la decadencia del Imperio Romano se les catalogó más como una fuente de renta, que como un oficio reconocido dentro de la urbe. Por el contrario, fue el judaísmo primero, y luego el cristianismo, quienes dieron origen a la figura del "maestro" como símbolo del saber. Ambas doctrinas religiosas lo elevaron a un nivel de sacralidad incomparable, convirtiéndolo en el personaje por excelencia más escuchado, admirado, y en ocasiones, seguido y obedecido incondicionalmente por los miembros de la comunidad.

En este sencillo dispositivo se genera toda una nueva forma de educación y un modelo institucional de tipo jerárquico. El cristianismo no tuvo sino que adoptar este sistema de agenciamiento educacional a su cuerpo básico doctrinal y a sus fines. Al carecer de una lengua propia como la hebrea o al no enraizar como etnia de un pueblo específico que lo catalogara como pueblo elegido por el Ser Supremo, se ve abocado a los beneficios de la paradoja. En efecto, al haber sido escrito en griego el Nuevo Testamento, la divulgación de su credo dentro del mundo civilizado se hizo de manera verdaderamente inusitada; y al hacer de la humanidad entera el pueblo elegido, desbordó los límites provincianos y sectarios a que se habían reducido tantas religiones orientales, proclamándose por vez primera una ambiciosa religión salvadora de alcance universal.

Así, el cristianismo se apropia de una maquinaria religiosa y cultural, cuya fuente de energía es la propia doctrina. A partir de la adopción del mecanismo formativo hebreo, el cristianismo empieza a ser capaz de asimilar su propia producción, propagar y reproducir con un lenguaje universal su doctrina religiosa y moral. Y lo que es más importante, desde el desenvolvimiento de sus engranajes internos, consigue contribuir a la delimitación de la ortodoxia cristiana frente a la herejía y frente a las demás religiones, como el propio judaísmo. En una palabra, una vez pusiera en orden el interior de su casa, estableciendo la unidad de su dogmática y superando el complejo de “recién llegada” que sentía ante la religión de los hebreos, podría estar segura de que sus dispositivos educacionales o formativos habrían madurado lo suficiente como para resistir los embates que debería afrontar ante confrontaciones más peligrosas, como lo sería el largo y difícil debate que tendría que sostener con el mundo helénico.

Por ahora, la antigua maquinaria judía, remozada y ampliada por la doctrina cristiana, entra a cumplir una función pedagógica básica: adoctrinar a las nuevas generaciones de creyentes. Mas en tanto en cuanto se ha constituido en sede del proceso de maduración de la nueva doctrina, se exige la elevación de su nivel intelectual. Desde la segunda mitad del siglo II empieza a saberse de la existencia de escuelas superiores de teología cristiana. Hecho que no sólo era el resultado de la eminencia a que habían llegado los estudios doctrinales, sino que indicaba claramente que el cristianismo estaba superando los niveles de catequesis y, a su vez, estaba a punto para afrontar tareas de mayor envergadura. Empresas que empezaban en el interior mismo de estas escuelas, en donde se comienzan a caldear los ánimos inmiscuidos en el empeño por determinar las fronteras entre lo ortodoxo y lo heterodoxo, dado que ésta última parece generarse en el seno de la propia Iglesia, a través de algunos de sus *didáskalos*, conocidos hoy como los *Gnósticos*.

Sin duda, sin temor a exagerar su imagen, los Gnósticos configuraron desde un comienzo algo semejante al intento de unos profesores innovadores dirigidos a concebir una ciencia sagrada, que tuviera para el cristianismo el mismo significado que para el pagano culto. Y, en apoyo de esta definición, puede traerse a colación el hecho mismo de que la mayoría de éstos “didáskalos” tienen un nivel cultural que podría catalogarse de elevado - o sea, que se han educado en las fuentes del paganismo clásico-, y no pertenecen a la jerarquía eclesiástica.

---

Imagen que el cristianismo a partir del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría irá fundamentando y perfeccionando a lo largo de todo su proceso histórico.

Probablemente - según se dice de Valentín<sup>5</sup> - tienen alguna pretensión eclesiástica, pero en general son laicos que enseñan bajo su propia responsabilidad.

Durante mucho tiempo se identificó al Gnóstico como aquel que poseía la *gnosis*, "el verdadero conocimiento", por lo cual se considera que sabe más que otros cristianos acerca de la enseñanza de Jesús y de lo que éste había comunicado al círculo de sus discípulos. Alrededor del Gnóstico se congrega un grupo de hombres y mujeres que se reúnen a sus pies, tal y como pensaban lo había hecho Cristo con sus discípulos. Y al igual que ellos, despliegan abigarradas descripciones sobre el origen del mundo y la naturaleza del alma, mediante lo cual pretenden alcanzar certidumbre intelectual y determinación moral<sup>6</sup>.

Como puede observarse, se está empezando a gestar una nueva forma de agenciar la subjetividad, en la que el guía conforma una especie de generador capaz de contribuir a la producción de alteridades y singularidades. Cada individuo, según la manera con que participe en la iniciación religiosa, asume autónomamente su relación con Dios, interpreta desde sí y por sí mismo los textos sagrados y poco a poco, va desprendiéndose de la dirección del guía, para ir creando su propio camino de ascenso al verdadero conocimiento. Así, desde un principio, la actitud de los Gnósticos fue radicalmente heterodoxa. Pero dado que tal actitud aún no estaba plenamente determinada, sólo afectaba a aquellos que vinculaban la concepción de Iglesia con el orden episcopal. Por ello son los obispos y sus más allegados -los protegidos por su labor social y espiritual-, quienes sienten inmediatamente que la actitud privada y sectaria de los grupos Gnósticos puede afectar la unidad de la Iglesia y su propia autoridad. Por consiguiente, no se hicieron esperar los primeros apologistas, quienes haciendo uso del mismo arsenal que empleaban los Gnósticos, fueron definiendo sistemáticamente su dogmática en *contrario sensu* a las actividades heterodoxas de estos innovadores.

Mas lo que se está produciendo no es simplemente una apropiación de estilos y de dominios sobre las formas de enseñar la doctrina, sino la lucha entre dos teologías que surgen en una

---

<sup>5</sup> Este hecho lo aporta Tertuliano, pero también se lo atribuye a Marción. Es probable que sólo sea una de las formas como los heresiarcas solían atacar a las sectas heréticas, toda vez que algunas de ellas -como era el caso de los valentinianos- pretendían combatir a la Iglesia episcopal con sus mismas armas. De hecho los valentinianos nunca se apartaron de la comunidad cristiana, tratando de ganar adeptos allí mismo mediante un lenguaje exotérico con la que explicaban su doctrina al gran público; mientras que empleaban entre ellos y para los iniciados un lenguaje esotérico. Además, queriendo aprovechar la organización estamental eclesiástica, dividían a la Iglesia cristiana en *pneumáticos*, que eran los propios gnósticos; *psíquicos*, que eran los heresiarcas y la mayoría de los conversos cristianos; y, por último, los *hílicos*, correspondientes a los paganos, excluidos del proceso de salvación. Esta división que fue aceptada por una parte de los valentinianos, -los llamados occidentales o itálicos -, insinúa cierto interés por parte de ésta secta por llegar al control de la estructura eclesiástica episcopal, cosa que quizá fue la causa de los embravecidos ataques de Tertuliano y de otros contemporáneos. Por el contrario, los Valentinianos orientales, quienes también excluían del proceso de salvación a los *psíquicos*, radicalizaban con ello su completa apatía al estamento episcopal, generando así una propuesta doctrinal y organizativa completamente diferente. Véase TERTULLIEN. *Traté de la Prescriptionne Contre les Heretiques*, (De Preascriptione). Traduct. par P. de Labriolle; introduct et comment. par R.F.Refoulé. Les Édit. Du Cerf, S.C. Paris, 1957. XLI.2-6

<sup>6</sup> Brown, Peter. *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Muchnik Editores, Barcelona, 1993, p.154.

misma fuente, pujando por apropiarse cada una de ellas del territorio y de sus habitantes. Ambas teologías acogen, consciente o inconscientemente, la gramática común, el estilo del lenguaje estoico, al igual que aceptan la moral del Pórtico, o llevan la controversia de lo puro divino al Mediador y a lo divino humano. Ambas teologías, giran alrededor de ciertos textos bíblicos sobre los cuales hacen más énfasis. Ambas, tratan de determinar que el destino del hombre es su "salud" a partir de un proceso que empieza en la creación y se orienta hacia Cristo y su Iglesia.<sup>7</sup>

En consecuencia, el problema que se debate es ante todo de orden metafísico, si bien sus reglas se ven definidas por formas de educación, espacios de adoctrinamiento y alcance de esas enseñanzas. Y es que en estos tiempos cualquier actividad humana está circunscrita dentro del discurso metafísico. De ahí que los obispos se empeñan en reflejar en el mundo material las descripciones bíblicas. Para ellos, los Gnósticos no sólo están poniendo en discusión la base sobre la cual se justifica su autoridad y la legitimación del papel de la Iglesia como institución mediadora entre lo divino y lo humano, sino que cuestionan la constitución de una forma de ver el mundo, de interpretar la vida de los hombres y de ordenarlas según el fin metafísico que dilucidan de su concepción religiosa. La jerarquía eclesiástica como tal, garantiza al creyente corriente la unidad de la Iglesia, su autoridad universal, así como su formación y orientación hacia la salvación. Era una máquina educadora centrada en un plano fijo, constituido por un conjunto de creencias relativamente sintéticas e inmóviles, bajo las cuales se había ido conformando paulatinamente una dogmática rígida y uniforme que acogía a todos los hombres en términos de universalidad.<sup>8</sup>

Por el contrario, la diversidad de los grupos gnósticos herético-cristianos contrasta con esa intención de coherencia doctrinal y mundanal que se propone la Gran Iglesia.<sup>9</sup> Aquellos intentan, desde enmarañadas composiciones míticas, reelaborar la interpretación de los Evangelios y las enseñanzas de Pablo<sup>10</sup>. Si bien algunos de ellos pueden pasar por verdaderos

---

<sup>7</sup>Orbe, Antonio, S.J. Introducción a la Teología de los siglos II y III. Editrice Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1988. Ed. Sígueme, Salamanca. p.3.

<sup>8</sup>Según Irineo esa dogmática podría resumirse en: a)- La fe en un solo Dios, Padre Todopoderoso; b)- Un solo Cristo Jesús, Hijo de Dios, nacido de la Virgen, proclamado por los profetas en el Antiguo Testamento; c)- La Resurrección entre los muertos y la subida corporal a los cielos; d)- La Parusía... "para recapitular todas las cosas" y resucitar a todo miembro del género humano y para hacer un justo juicio universal. Añadiendo a ello toda una hermenéutica del

dogma, dirigida a preservar con la mayor exactitud posible todas las respuestas que éste enseña. Véase, Irineo, "Contra los Herejes", en Monserrat Torrens, José. Los Gnósticos, t.I, Lb. I, 10, 1-3. (Desde aquí se citará Irineo, Contr.Her...)

<sup>9</sup> Sobre el origen de los Gnósticos en general los estudios son abundantes, podrían citarse a este respecto algunos como: García Bazán, F. Gnosis. "La esencia del dualismo gnóstico". Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1978, capt.II. En relación con sus conexiones y cortes con el judaísmo, la obra citada de Scholem, G., p.86 y ss. El ya clásico Jonas, Hans. The Gnostic Religion. "The message of the alien God and the beginnings of Christianity". Ed. Routledge, London, 1992, p.101 y ss.

<sup>10</sup>Un lugar común en las investigaciones modernas sobre los Gnósticos, ha consistido en clasificar las diferentes sectas, según su relación con las Escrituras. Evidentemente, se encuentran sectas que basan su exégesis alegórica en textos del Antiguo Testamento como el Génesis y el Éxodo o el Pentateuco. Este caso es frecuente en los barbelognósticos, los ofitas, naasenos, peratas, setianos y cainitas. Otros, centran su atención exclusivamente en los Evangelios y en las cartas de Pablo. Aunque entre los Evangelios a los que más referencia se hace son los de



diletantes, no eran de ningún modo conocedores superficiales de los textos bíblicos, su preparación religiosa está fuera de toda discusión. Así exigían que quienes participaban en sus reuniones no podían ser sino aquellos que estaban en capacidad de comprender. Conformando así un selecto grupo de elegidos, los cuales se autoconsideran "maduros", espiritualmente hablando, por lo que son ellos quienes tienen la posibilidad de acceder al verdadero conocimiento. El *didaskaleion* se desplaza así hacia una especie de "célula base", en la que los participantes se concentran en la búsqueda de un saber profundo y complejo que les brinde una respuesta más alentadora sobre el sentido de la existencia que la que les ofrece el cristianismo ortodoxo.

Esta imagen de los grupos Gnósticos (pequeños grupos de hombres y mujeres al rededor de un guía), evoca en alguna forma la imagen de los grupos psico-terapéuticos de nuestros días. Tanto en unos y otros se pretende dar solución a los mismos problemas: agenciar un sentido existencial, reacondicionar la individualidad en su relación con el mundo, buscar la causa de la enfermedad de la vida en su propia interioridad. Sin duda los caminos divergen, aunque seguramente se encontrarán en ellos más que simples coincidencias. Sin embargo, lo importante no reside tanto en la coincidencia, sino en la luz que arroja como modo de interpretar las condiciones en que se desarrolla cada época.

En efecto, ambas formas de vida aparecen en situaciones históricas absolutamente peculiares, en las que la individualidad se encuentra inmersa en una realidad angustiante que le es imposible sobrellevar y le oprime constantemente. Ambas corrientes de pensamiento se presentan en el crepúsculo de una civilización y en los albores de otra que aún no se define con claridad, en donde el problema de la existencia individual agobiada por todo tipo de inseguridades espirituales y materiales, no es un problema entre muchos sino que es el problema de su tiempo. Así, pues, puede comprenderse que la búsqueda de un guía o un orientador religioso, representaba para un hombre del siglo II o III de nuestra era, lo mismo o casi, que para un hombre de nuestra época preocuparse por asistir a la consulta del analista o participar en grupos terapéuticos. En unos y otros el fin es idéntico: conseguir un medio satisfactorio, una fantasía o un fármaco revitalizador, algo capaz de darle un estimulante sentido a la existencia<sup>11</sup>.

---

Lucas y Juan, como ocurre entre los seguidores de Basilides, Valentín, Marcos, Marción, Taciano o Carpócrates. No obstante, tanto unos y otros comparten una actitud crítica -si cabe usar ese término- frente el Antiguo Testamento. Actitud que consiste en reducir al Yahvé bíblico a la condición de Dios inferior o especie de demiurgo similar al descrito por Platón en el *Timeo*. Así, éste dios representará la causa de la ignorancia y del mal del mundo en general. Y se contrapondrá por parte de algunas sectas -naasenos, peratas, ofitas- a la serpiente, la cual simbolizará el conocimiento verdadero. Reto abierto a la simbología tradicional. De manera que llegados a este extremo, el Gnosticismo herético-cristiano en general pretendía establecer una ruptura radical con la tradición judía, hecho que la iglesia ortodoxa no podía compartir pues significaría renunciar a milenios de tradición religiosa sobre la cual fundaba el anuncio de la venida del Salvador, lanzando por la borda la garantía de originalidad y eternidad de la verdad, por una parte; y, por otra, dejando a merced de cuanta tradición religiosa y ajena a sus fines quisiera impregnarla de dudosas creencias.

<sup>11</sup> Las conexiones del fenómeno Gnosticismo con las situaciones históricas, sociales y existenciales de nuestro tiempo han sido destacadas por algunos autores como: Pagels, Elaine. Los Evangelios Gnósticos. Ed. Crítica, Barcelona, 1987. Brown, Peter. Op.Cit., capt.5. Y en relación con otras formas de pensamiento moderno, Jonas, Hans. Op.Cit., Epílogo.

Por lo demás, estos ensayos pedagógicos y terapéuticos que vivieron los cristianos desde el siglo II hasta más allá del siglo VI, no se producían en creyentes ordinarios que se contentaban con vivir de acuerdo a parábolas sin pretensiones y con preceptos morales banales contenidos en los Evangelios. No; este tipo de cristianos que quería acceder a la *gnosis* -tal y como ocurrió en los primeros tiempos del psicoanálisis-, no se satisfacía con soluciones sencillas, pertenecían a un nivel social acomodado, con un nivel cultural por encima del nivel medio, en donde las mujeres debían desempeñar una función muy activa. Individuos que llegaban a estas sesiones cargados de dudas e incertidumbres morales, atribuyendo el desasosiego y la vergüenza que les sobrecogía a su falta de conocimiento sobre lo divino y sobre el destino del alma. El guía es así fundamental para el discípulo, por lo menos en el momento en que empieza su iniciación, pues a él se le encarga de finalizar esa tormenta de dudas, dándole una esperanza de transformación personal.

Así, entre maestro y terapeuta, el guía gnóstico inicia al creyente en el autoconocimiento, en la percepción interior, mediante una especie de ritual curativo equivalente a una sesión espiritista. El guía a través de su sistema de mitos y de símbolos, estructura las bases de la enfermedad existencial, provee la cura en términos de una realidad desconocida. En fin, hace que el proceso de conocimiento, lejos de terminar desviado en una mera actividad especulativa e infructuosa, cumpla con toda una finalidad curativa, es decir: recuperar la salud espiritual del discípulo.

En éste mismo punto surgen los conflictos entre Gnósticos y cristianos ortodoxos, pues para aquellos la causa de la enfermedad existencial no está en el pecado(*hamartia*), sino en la ignorancia(*agnostos*). El pecado para la tradición oficial cristiana es el desacierto o el error de la voluntad humana. Mientras que en el otro sector, la ignorancia se observa como la carencia de conciencia, ausencia del yo o de la autodeterminación capaz de establecer el sentido del bien y la causa del mal. Por lo tanto, para el Gnóstico la única forma de curar esa ignorancia, consiste en crear instrumentos de iniciación que le permitan ir reconociendo en sí mismo la verdadera realidad. Este conocimiento implica un paulatino y constante dominio del yo, posibilitando su transformación y su acceso a un nivel superior de la realidad cuyo lenguaje supera al orden lógico racional. Se plantea así la intención de reformar la doctrina cristiana no sólo en los contenidos sino en la organización discursiva, dándole prioridad a una visión mística y personal que debe permitir a cada individuo(iniciado) establecer desde la causalidad metafísica el origen del mal y su determinación sobre la existencia. Y al mismo tiempo, al conocer la causa del mal, está en capacidad de crear instrumentos para combatirlo o para eludirlo protegiendo al “yo” de cualquier contaminación. Únicamente de éste modo, el Gnóstico se considera listo, completamente “maduro”, para acceder al mundo espiritual, a su verdadera salud.

Ahora bien, ¿no era el cristianismo precisamente aquella doctrina religiosa que había conseguido ganar un mayor número de adeptos al distanciarse de los complicados entramados del mito? ¿No era ésta la religión que había situado su acontecimiento escatológico fundamental en un momento histórico concreto, abriendo con ello la esperanza de una futura salvación universal? ¿Acaso ésta misma doctrina no había sido aquella que había ordenado en

un mismo plan totalizador la existencia de la humanidad, trazando en una sola línea ininterrumpida su destino? ¿No eran, por tanto, las pretensiones metafísicas y mitológicas de los Gnósticos un paso atrás o una impregnación de tendencias ajenas a su contenido?

Sin duda, doctrinalmente, la venida de Cristo había sido perfectamente conectada con el pasado inmemorial que anunciaba el judaísmo en el Antiguo Testamento. Así, el cristianismo se arroga sobre la tradición judía, como una religión anunciada y realizada en el tiempo, esperada y esperanzadora. Y con el suceso de la Encarnación del Hijo de Dios, como paso temporal en que Cristo estuvo entre los hombres, concreta una serie de enseñanzas doctrinales que sirven de modelo y de guía a la humanidad que quiere salvarse. De esta forma deviene todo el contenido doctrinal -desde un principio- en un instrumento educador, cuyo fin principal consiste en preparar a los hombres durante la espera de la segunda Parusía y el Juicio Final. Cada individuo como ser único e irrepetible que se juega de una vez su destino, sumido por el cuerpo y el alma en el tiempo y en el espacio, debe aprender a equilibrar, disciplinar y orientar esa dualidad de la que se compone en vista de la resurrección que ocurrirá al final de los tiempos. En esas condiciones, el cristianismo cumplía - y sigue cumpliendo- con una doble finalidad: por una parte, es la historia de la salvación de la humanidad; y, por otra, es la pedagogía de dicha salvación. Define al hombre como ser para la muerte y lo prepara o lo forma gradualmente para asumir una nueva vida en el Más Allá.

En este sentido, la doctrina cristiana se aleja completamente del mito. Su plan universal es único, irreversible y finito. Dios creó al mundo y al hombre, éste pecó y cayó; fue redimido con la venida del Hijo de Dios quien le anunció la palabra salvadora. El hombre sólo tiene que ceñirse a dicha palabra y esperar una nueva venida de Cristo y el Fin del Mundo. Un esquema sencillo y coherente, en el que se contiene con toda simpleza el sentido de la existencia humana. Centrándose en la obediencia, el hombre experimentará gradualmente lo divino en forma cada vez más intensa. El ser se va desocultando poco a poco, asegurándole al hombre un progreso indefinido, inacabado e inalcanzable, pero que le va diferenciando del Adán niño y pecador, transformándolo en el hombre salvado, adulto, que crece y se educa según el ejemplo de Jesús en la Tierra.

Pero para las diferentes corrientes Gnósticas de origen cristiano, el problema no radica simplemente en el pecado, sino en la existencia del mal causado por la ignorancia. Para ellos la tarea del hombre debe centrarse en acotar sus causas, conocer y establecer la forma de afrontar el mal o de eludir sus efectos. La *gnosis* consiste nada menos que en la experiencia interior en virtud de la cual, en el curso de una iluminación regenerativa y divinizada, el hombre se reinstala en la verdad, rememora y alcanza nuevamente la conciencia de sí, de su autenticidad y de su naturaleza divina. Adquiere su verdadero "yo" reconociéndose en Dios y develándose como emanado de Él, por lo cual se siente extraño al mundo y a cuanto lo rodea, llegando incluso a sentirse superior a una buena parte de sus semejantes, puesto que se sabe poseedor de un destino y de la salvación al haber accedido por sí mismo a esa certidumbre.

Esta situación que pone al Gnóstico en un estado atemporal, le lleva obligatoriamente a elaborar un lenguaje atípico, propio del mundo original en que se encuentra. Un lenguaje o un meta-lenguaje que expresa la calidad de la experiencia espiritual que le inspira, imposible de

componer mediante el discurso racional. Así, pues, echando mano de dos elementos que fusiona y pone a funcionar simultáneamente, el discurso doctrinal y el mito<sup>12</sup>, elabora un complejo simbolismo con el que manifiesta lo que es inexpresable racionalmente. Gracias a ello, el discurso racional sigue siendo de absoluta utilidad pues sirve de medio para eludir los errores a que suele conducirlos la interpretación literal del mito. De este modo, la discursividad Gnóstica conlleva una doble función: de un lado, al texto y al relato se les otorga un valor de documento de iniciación; y, del otro, debe servir al mismo tiempo de mecanismo ritual o litúrgico, sirviendo así de orientador colectivo.<sup>13</sup>

Gracias a esa finalidad, los mitos gnósticos presentan, en general, cierta unidad estructural y ofrecen una relativa linealidad en sus relatos básicos. En la mayoría de ellos aparece en primer lugar, un Dios Supremo, acósmico y eterno, quien no es responsable de la Creación, absolutamente bondadoso e inaccesible. Un dios *agnostos* a quien es imposible intentar buscarlo a través de los acontecimientos de la naturaleza pues nada tiene que ver con ella. Después de esto, aparece el Pleroma o "Lugar de Plenitud", especie de plano universal de carácter espiritual en donde transcurre el drama de Sofía o la Sabiduría de Dios. Ésta es un eón(*dynameis*) o fuerza eterna e inmóvil, la cual llevada por la pasión y la audacia, queriendo comprender al Dios Supremo por sí misma, emite una "sustancia amorfa".<sup>14</sup>

De tal aborto surge la materia y un conjunto de hechos mitológicos que llevan finalmente a la creación del universo arcóntico y de su ordenador el Demiurgo. Este Pseudo-Dios ordena la materia surgida de Sofía, creando el mundo por acción de la ignorancia.<sup>15</sup> A partir de ese instante se sabe que la Creación o el mundo natural es un producto deficiente; que se está ante una mala réplica del universo espiritual; y para el hombre sólo representa la caída y la servidumbre, el mal y el sufrimiento. La Salvación, último elemento de éste esquema, aparece como una liberación fuera de este mundo y del tiempo, procurada por la revelación del Dios

---

<sup>12</sup>García Bazán, Op.Cit., p.44

<sup>13</sup>Alcalá, Manuel. El Evangelio Copto de Felipe. Ed. El Almendro, Córdoba, 1992, nral.11, en el que se destaca y aclara la función del mito y la simbología gnóstica en el proceso del conocimiento verdadero: "Los nombres dados a las realidades mundanas provocan una gran confusión, pues desvían el sentido humano, de lo estable e inestable. Así, quien oye decir: "Dios" no conoce lo estable, sino lo inestable. Lo mismo ocurre con los nombres de "Padre", "Hijo", "Espíritu", "Vida", "Luz"; "Resurrección", "Iglesia" y todo lo demás. No se entiende la realidad correcta sino la incorrecta. Esos nombres están en el mundo para desorientar. Si fueran del "Eón", ni serían pronunciados nunca en este mundo ni enumerados entre las realidades mundanas. Tienen su fin en el "Eón".(A partir de aquí se citará esta obra como "Ev. de Felipe").

<sup>14</sup>Irineo, Contr.Herej.,I,1.

<sup>15</sup>The Nag Hammady Library in English. *The Apocryphon of John*. Library project of institute for antiquity and Christianity, Cleremont, California. E.J.Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1988. Nls.9,30; 10,5-30. Véase con la misma numeración en la reciente edición en castellano de Biblioteca de Nag Hammadi I. Textos Gnósticos, *Tratados Filosóficos y Cosmológicos*. Edic. y traducción de Antonio Piñero, José Monserrat Torrens y Francisco García Bazán. Edit. Trotta, Madrid, 1997. Pág. 220-221.

Supremo mediante intervenciones súbitas que niegan las apariencias de la continuidad temporal y material. El Salvador aparece de manera inusitada, sin anunciarse, sin revestimiento carnal, demostrando con su venida la falsedad y la composición corrupta de la materia con que ha sido hecho este mundo, estableciendo así el necesario retorno al Pleroma y la recuperación del orden espiritual. Esto significa nada menos que la comprensión de Dios por parte de Sofia(razón), quien después de haber realizado su periplo por las ideas del universo creado, recibe el don gratuito del conocimiento perfecto, transformándose nuevamente en Sofia Divina (Sabiduría de Dios).

Más que mito, estamos ante una elaborada alegoría, referencia constante a formas simbólicas de ver la realidad. Metáforas que encubren o que apenas dejan vislumbrar la manera como perciben su condición existencial. Fórmulas de trastocamiento con las que pretenden destruir el orden lineal del discurso de la Gran Iglesia. El mito se presenta atemporal, fuera del espacio, rompiendo el orden cósmico que acepta la ciencia de la época<sup>16</sup>. De éste modo se hacía posible la Salvación, ya no como una guía impuesta desde el exterior a una masa de hombres, sino como un estado intemporal, exento de condicionamientos con el pasado y con el futuro. Se da de una vez para siempre. Acto de iluminación interior que hace reconocer al hombre espiritual, individualmente, su verdadero “yo”, su ser eterno, su condición ontológica, cuya caída en el tiempo y en el mundo lo llevó al olvido de sí, pero al no ser total la pérdida de la conciencia, se recupera a través del mito.<sup>17</sup> Aparece el mito como un símbolo fundante, un arte de la memoria o de recuperación de la conciencia, aprovechando los acontecimientos o los personajes temporales como los conductos que descifran las repercusiones o los símbolos de las aventuras de los Eones que conforman el Pleroma, el mundo arquetipo; y a través de ellos, el *pneumático*(el hombre espiritual), avanza hasta recuperar su ser original, su divinidad.

El mensaje revelador y salvador de Jesús se transforma de éste modo en una mitología que muestra al *pneumático* las señales que requiere para recobrar su verdadero “yo”. Imágenes rememorativas, especie de mnemotecnia capaz de auxiliar al hombre en su proceso de interiorización y mediante el cual se hace asequible la dimensión superior, por encima de su

---

<sup>16</sup> Al comienzo de la época helenística se había producido una especie de revolución científica que reemplazó la representación del mundo hecha por los hoy llamados Presocráticos, en la que era imaginado básicamente como un disco plano flotando en el espacio. Ahora se le concibe bajo una configuración geocéntrica que será el esquema cosmológico imperante hasta los tiempos de Copérnico. A la tierra se le considera el centro del universo, rodeada por siete esferas planetarias que circundan otros siete planetas: tres (Luna, Mercurio y Venus) bajo el Sol, y tres (Marte, Júpiter, Saturno) por encima de éste. La octava esfera, situada más allá de las esferas planetarias, sostiene el cielo de las estrellas fijas. Las cuales reciben dicho nombre, pues a diferencia de los variados movimientos de los planetas, estos se caracterizan por un sencillo movimiento unitario. Esta revolución astronómica traía enormes consecuencias para la geografía religiosa del Más Allá y para la Cosmología. Desde este momento las creencias sobre la concepción helénica del mundo subterráneo(Hades, Orco) debieron ceder a la idea de mundo sublunar, localizada entre la Tierra y la Luna. E igualmente, una creencia ubicua como el Eliseo se muda de los lugares más exóticos de la Tierra a las más altas regiones celestes. Así, el saber Gnóstico concibe su soteriológico descenso a través de los cielos, haciendo ver que el mundo es ahora lo más inferior en la cadena descendente de los seres, con lo que se destruye también la armonía establecida entre las esferas cósmicas, subvirtiéndose así el orden natural gracias a la condición sobrenatural del Salvador.

<sup>17</sup> Puech, Henri-Charles. En torno a la Gnosis I. Ed.Taurus, Madrid, 1982,p.259.

condición espacio-temporal actual, abandona la exterioridad, la materia y el cuerpo, los límites que impiden la salida y la expansión de la “persona auténtica”, del espíritu(*pneuma*).

La coherencia doctrinal que mucho tiempo antes de San Agustín, defienden y tratan de cimentar los apologistas y los obispos como Irineo, Hipólito de Roma o Clemente de Alejandría queda desarticulada de momento por estos complejos juegos mitológicos; pero, además, ponen en evidencia ciertas dificultades insolubles para la doctrina cristiana: ¿Cómo eludir el problema de la resurrección de Cristo en tanto misterio incapaz de ser una experiencia común? ¿Cómo impedir que el creyente lleno de angustias y ávido de certidumbres metafísicas, no especule alrededor de semejante misterio? El misterio de la resurrección de Cristo y la Salvación de la Humanidad, al mismo tiempo que es el fundamento doctrinal del que parte toda la educación cristiana, entraña en ese momento, en sí misma, su piedra de toque, su fisura discursiva. La salvación de la humanidad mediante la creencia y la obediencia individual se cimienta en un misterio incomprensible y paradójico, conduce al cristianismo oficial a una contradicción insalvable. El Gnóstico se siente invitado a probar nuevas formas de recomponer la doctrina, aparentemente con argucias más descabelladas, pero probablemente encaminadas a darle un nuevo e inspirador sentido, en donde la salvación personal se hace prioritaria, antes que cualquier vana y ambiciosa concepción universalista que pretenda acoger a toda la humanidad.

Por lo demás, el mito que elaboran los Gnósticos sigue una función doctrinal muy completa, tanto en su sentido soteriológico como escatológico, tal y como lo desempeña en el cristianismo ortodoxo la historia sagrada. Pero su función terapéutica y educadora se diferencia enormemente de la que plantea la doctrina de la Gran Iglesia, apartándose de su sencillo ejemplarismo y obediencia, centrándose fundamentalmente en la realización de una vida interior, aislada y absolutamente individualista. Tales son los elementos de su programa pedagógico y salutífero: pretenden poner en práctica, en primer lugar, mediante el uso de técnicas de autodomínio, el control de las partes que componen la dualidad humana; y en segunda instancia, tratan de conjugar esas mismas técnicas con saberes y prácticas encaminadas a que la durísima aventura ascética, emprendida por el Gnóstico, no fracase o para evitar que desfallezca en su esfuerzo por conseguir la plena expansión de su espiritualidad.

**CAPITULO 2.**  
**EL CUERPO DOBLE**

Las ideas que conciben las diferentes sectas Gnósticas cristianas respecto del cuerpo, se debaten en una muy aguda polémica en contra de la que sobre este aspecto pretende defender la iglesia ortodoxa. Esta última funda su noción sobre los argumentos de San Pablo, en donde se concibe al hombre como una unidad tripartita, constituida por el Espíritu (*pneuma*), alma(*psique*) y cuerpo (*soma*), integrados en un orden hecho a imagen y semejanza del Creador.<sup>18</sup>

Cada uno de esos elementos integrantes de la totalidad humana, cumple una función específica y a su vez se complementan entre ellos: el alma(*psique*), aspira al hogar eterno; el espíritu(*pneuma*), dirige tal aspiración por ser la parte esencial y participativa de lo humano en lo divino; y, por último, el cuerpo(*soma*), debe cumplir una función vehicular, que facilita o media en la realización del alma guiada por el espíritu.

No obstante, para la existencia de cualquier hombre, el cuerpo se presenta como su preocupación primaria frente a ideas como la muerte, la temporalidad o lo perecedero. Así que Pablo insistía por ello en recordarle a los cristianos que “el Dios de la paz os santifique plenamente y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro señor Jesucristo”<sup>19</sup>. ¿Pero no era precisamente el cuerpo el elemento material por excelencia? Por consiguiente, ¿no era ésta la instancia del ser más susceptible a lo perecedero? ¿No era, por tanto, precisamente el cuerpo la residencia del pecado? ¿Para qué cuidar del cuerpo, acaso no fue viéndose y sintiéndose desnudo que el primer hombre experimentó, por vez primera, la vergüenza? Doctrinalmente todo lo dicho había sido sustentado en el Antiguo Testamento; pero, según Pablo, había que hacer una cuidadosa distinción: una cosa es el cuerpo (*soma*), y otra, la carne(*sarz*)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Génesis, 2:7

<sup>19</sup> 1 Tes. 5,23

<sup>20</sup> Huelga señalar que a pesar del esfuerzo clarificador de Pablo, la variedad de interpretaciones surgidas a partir de su concepción no se hicieron esperar. Cada modo de leer las Escrituras reflejará, en cierto modo, la forma de asumir los textos paulinos y el modelo antropológico de quien las lee: los que discurren sobre el *Hombre-Plasma*, urgirán la exégesis de la Biblia (Irineo, Hipólito); los partidarios del *Homo-Anima* buscarán en la moral la medida de las Escrituras(Clemente y Orígenes); o los que darán prioridad al espíritu, sacrificarán la letra y el contenido del texto a la determinación del Hombre Divino(que es el caso de los Gnósticos).



Esta distinción es fundamental, pues la carne(*sarz*), puede ser entendida como el cuerpo natural. La última instancia de la materia. Su forma más degradante. El contenido físico, visible y perecedero. "El que siembra en su carne, cosechará corrupción por la carne", dirá Pablo<sup>21</sup>. Por lo tanto, se presenta al cuerpo como una dualidad: como "cuerpo-carne-natura", culpable, causante de los desarreglos del alma y de la desobediencia de ésta al espíritu, frente al cuerpo de quienes asumen el mundo no según la carne sino según el espíritu.<sup>22</sup> Un cuerpo acorde al ser-para-el mundo en clara oposición al cuerpo obediente que es ser-en el mundo y para Dios.

De acuerdo a ésta perspectiva (la del *soma*), en la medida que conserve su completo equilibrio con el alma(*psique*) y siga la dirección del espíritu(*pneuma*), es un cuerpo pleno, saludable. Es a ese cuerpo, que funciona como unidad psico-somática, al que se le promete la resurrección. Cuerpo rebosante de salud, de equilibrio moral y terapéutico, expresión de la *personalidad*, exteriorización de la bondad del interior de cada hombre. Es ese cuerpo sano el lugar en donde opera la transformación que lo convertirá en cuerpo espiritual.

Con todo, el problema esencial aún no se resuelve: ¿Cómo se consigue la mencionada transformación? ¿Es suficiente garantía la salud corporal para conseguir la redención? ¿No hay necesidad de un fundamento doctrinal más sólido que sustente ésta representación mística? En efecto, el cristianismo poseía ese argumento de validez que requería: el ejemplo que Cristo le brindó a la humanidad, la Resurrección. La doctrina establece que Cristo asumió el cuerpo natural, la carne(*sarz*), en las mismas condiciones existenciales que los demás hombres y, como ellos, se sometió a sus mismas consecuencias - nacimiento, pasión, muerte. Mas, Cristo resucitó en un acto único y histórico, es decir, irrepetible. Y lo hizo en cuerpo y alma. El cuerpo fue así redimido como ejemplo para la humanidad, pero bajo la condición de haber derrotado a la carne. De manera que la vida ejemplar de Cristo en el mundo terrenal, sus milagros, su palabra y su resurrección después de haber sido crucificado son los testimonios y el camino que debe seguir el creyente.

Ahora bien la crucifixión y, antes, la encarnación de Cristo son prueba y ejemplo que el Salvador da a los hombres de la posible superación de la carne(*sarz*). Sin embargo, no le aseguran al cristiano, de ningún modo, que él experimentará la redención en igual forma. Por ello, Pablo se ve obligado a acudir inmediatamente a un nuevo argumento con el cual replicar a sus posibles objetores: los hombres participan de la muerte de Cristo "en, con y por el cuerpo crucificado del Señor".<sup>23</sup> Con lo cual, el Apóstol quiere señalar alegóricamente que los hombres son parte del Cuerpo de Cristo, son miembros del "Cuerpo Místico", están y viven para Dios. Deduciéndose así la equivalencia entre "cuerpo Místico" e Iglesia, en la medida de

---

<sup>21</sup> Galat. 6,8.

<sup>22</sup> Rom. 8,4-7

<sup>23</sup> Colon. 1, 21-23 y 2, 6-7

que ésta es la suma de todos los cristianos, o mejor, es la conformación en un cuerpo abstracto de toda la comunidad de elegidos.

Consecuentemente, la doctrina sobre la muerte y la resurrección del cuerpo de Cristo, permite aglutinar a la comunidad en una unidad que hacen equivalente a la Iglesia, no tanto como institución en concreto sino como entidad mística en la que se reconocerían sus creyentes. Esto significaba: cada creyente se constituye en un miembro, una singularidad o un órgano que sumado a los demás órganos o singularidades conforma una inmensa totalidad mística.

Obviamente sobre este mismo argumento se justifica doctrinalmente la conformación de la organización institucional eclesiástica en concreto. Pues no es suficiente tener cuerpo y alma para ser miembro del "Cuerpo Místico", se requiere del bautismo, del matrimonio o de la confesión, actos sacramentales con los cuales el "cuerpo natural" (*sarz*) se va purificando hasta hacerse parte de ese "cuerpo espiritual" (*soma-pneumatikon*). Fuera de ello, el creyente debe alimentarse en la Eucaristía con la "carne y la sangre" de Cristo, simbolizándose así su deseo de someter su vida carnal -desde su educación hasta sus pasiones y pensamientos o sus relaciones interpersonales- bajo el gobierno de unas reglas de conducta que le prometen la salvación en la otra vida. Tales condiciones exigen la presencia de una institución permanente y concreta que regule ese compromiso entre Dios y los hombres, legitimando, controlando, administrando o mediando tal relación.<sup>24</sup>

En esta forma, el sentido de pertenencia que le infunde al cristiano saberse miembro del Cuerpo de Cristo, le garantiza, ante el horror que le produce la perspectiva de la muerte y la pérdida irremediable de su cuerpo natural, la resurrección de su totalidad transformado en "cuerpo espiritual" al momento de la Parusía<sup>25</sup>. De modo que la Gran Iglesia consigue hacer de la redención del cuerpo, la base de un proyecto moral, social y histórico que finaliza con la salvación de la humanidad.

El contraste entre el esquema con que se ha expuesto ésta doctrina y las de las diferentes sectas Gnósticas, es mucho más que una simple variación sobre un mismo tema. El desprecio del cuerpo humano por parte de los Gnósticos de inspiración cristiana, no tiene punto de comparación con ninguna otra doctrina religiosa o filosófica de su tiempo. Sin embargo, como señala Michel A. Williams, "los gnósticos fueron mucho más allá de insistir en la debilidad, en la discutibilidad de la carne"<sup>26</sup>. Hay en ellos una evidente afirmación positiva respecto a la

---

<sup>24</sup> *Ibidem.* 2, 11-13

<sup>25</sup> El "cuerpo espiritual" es un revestimiento del "cuerpo natural". Con ello la doctrina paulina procura evitar que el alma quede temporalmente desnuda, tratando de evitar la angustia que éste hecho puede suscitar en el cristiano, por lo cual el "cuerpo espiritual" o la redención de él, empieza con el bautismo. Así la muerte no significa la entrada a un nuevo cuerpo, sino la disolución definitiva de la carne (*sarz*) y triunfo definitivo del "*soma-pneumatikon-psi*que".

<sup>26</sup> Williams, Michael A. *Imagen divina-prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo*, en Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano. Ed. Taurus, Madrid, 1991, vol.2, p 130

imagen del cuerpo humano, la cual hace que por lo menos dos de las sectas Gnósticas cristianas -los ofitas y los valentinianos- conciban la imagen del cuerpo humano como una concreción de la imagen abstracta del cosmos, o, como reflejo del mundo arquetipo, del Pleroma<sup>27</sup>.

No obstante, en este sentido el cuerpo no se concibe más que como forma, exterioridad o imagen. Según la mitología valentiniana, los hombres *psíquicos* y *espirituales* reciben sus cuerpos de materiales incorpóreos, de la “substancia invisible”. Por consiguiente el cuerpo material, la “carne sensible” especie de cascarón sobreañadido, es apenas el vehículo que transporta lo psíquico y lo espiritual en su paso por el mundo sensible. El “cuerpo natural”, se concibe como espacio pedagógico, en el sentido de ser el mediador entre lo visible y lo invisible, conforma el instrumento con que los hombres *psíquicos* y *espirituales* aprenden la existencia de lo sensible, “para lo cual afirman que ha sido creado el mundo”.<sup>28</sup>

El cuerpo material (*sarz*) así como la naturaleza, sólo es un mero referente educativo. Lo que le interesa al Gnóstico es el “cuerpo invisible”, el que según el “*Apócrifo de Juan*”, fue creado por los arcontes semejante a ellos, pero a imagen del Hombre Perfecto:

“...Las potestades iniciaron la obra. La primera, la bondad, creo un alma ósea. La segunda, la providencia, creó un alma de nervio. La tercera, la divinidad, creó un alma carnosa. La cuarta, la dominación, creó un alma de médula. La quinta, el reino, creó un alma sanguínea. La sexta, la envidia, creó un alma de piel. La séptima, comprensión, creó un alma de pelo.

Ellos, la multitud de los ángeles, se irguieron ante él y recibieron de las siete potestades las siete substancias psíquicas destinadas a operar el ensamblaje de los miembros, la coordinación de los órganos y la composición ordenada de cada miembro”.<sup>29</sup>

El cuerpo invisible o *psíquico*, realizado por los arcontes, es como se observa en la cita, una imagen del Hombre Perfecto: Adán, quien es la revelación del Espíritu Invisible y la voluntad del Autoengendrado -Cristo-, y a quien Barbelo(imagen del Espíritu Invisible) ubicó en el primer eón. No sólo se legitima con ello el origen divino de la imagen del hombre, sino que es, al mismo tiempo, la concreción formal de un arquetipo. Pero igual, el “cuerpo invisible” o *psíquico*, aparece como producto del acontecer pleromático, de un defecto, o mejor del

---

<sup>27</sup> Véase, Irineo, op.cit., I, 30, 6-7; y Orbe, Antonio. Op.Cit. Pág.213

<sup>28</sup> Irineo, op.cit., I.6,1

<sup>29</sup> Biblioteca de Nag Hammadi I.”*Apócrifo de Juan*”, 15,10-20; o en la edición, The Nag Hammady, “*The Apocryphon of John*”, 15,1-10.

atrevimiento de uno de los eones, de la irresponsable Sophia, quien rompió con la armonía del Pleroma.

En efecto, al engendrar Sophia su propio pensamiento, no pudo producir sino a un monstruoso aborto -cuerpo de león y cabeza de serpiente-, al que llamaron Ialdabaoth. Esta especie de Demiurgo, creó a los arcontes. Compuso, en unión con ellos, el cosmos a imitación del Pleroma; y, jerarquizó el orden del mundo sensible bajo una red de símbolos contrapuestos, según representen las virtudes o los vicios; lo bueno o lo malo; el tiempo y el espacio, en fin, la naturaleza como resultado de múltiples contradicciones y divisiones permanentes. El movimiento constante es un sin-sentido. De manera que nada es más deficiente que el mundo sensible. Sin embargo, Ialdabaoth se siente satisfecho con su obra, se hace arrogante y se siente único y superior: "Yo soy un Dios celoso y no hay otro dios fuera de mí".<sup>30</sup> Ante esto y ante los ruegos de Sophia, el verdadero Dios reacciona, ordena corregir la soberbia ignorancia que reina en aquel monstruoso mundo, y exaltado exclama: "Existe el hombre y el hijo del hombre".<sup>31</sup>

La acción del Espíritu Invisible nunca es directa, en ello consiste su perfección y eternidad, no admite actuación alguna, excepto que derive de una de sus manifestaciones o imágenes. La imagen que lo revela es en éste caso la del mismo hombre reflejada en el agua, detrás de Ialdabaoth y los arcontes. Revelación que se presenta al demiurgo como sugerencia, pero que en el fondo es una orden de la divinidad para que se elabore una réplica de esa imagen(*eikon*) en el cosmos. Así, Ialdabaoth invita a los arcontes a realizar una copia de dicha imagen: "Venid, hagamos un hombre según la imagen de Dios y según nuestra semejanza, a fin de que su imagen sea luz para nosotros".<sup>32</sup> Así, en el cuerpo humano converge la "imagen"(*eikon*) de Dios y la "semejanza"(*eidolon*) a los arcontes. Esto es, la unión de lo divino y lo *psíquico* sin contar con ninguna forma última de materia carnal. La imagen divina y el poder de los arcontes se integran en la realización de ese cuerpo, cuya constitución es "psíquica", es decir, ha sido diseñada para cumplir con la función de *hipóstasis*, sustento en el que se radica el carácter privilegiado del hombre y su papel como reparador de la naturaleza perversa creada por Ialdabaoth.

Aquí no termina todo, el mito sigue de manera consecuente con la creación del "cuerpo material". En efecto, cuando Ialdabaoth y sus secuaces se percatan de que "era resplandeciente, que su pensamiento los sobrepasaba, y que estaba libre de maldad, lo agarraron y lo precipitaron a la región inferior de toda materia".<sup>33</sup> En seguida, los ángeles y los arcontes se reúnen, deciden conducir al "cuerpo invisible" al mundo de las sombras, de la ignorancia y del olvido. El "cuerpo invisible", es introducido desde ahora en la materia, en la

---

<sup>30</sup> Ibidem. 13.10(Edic. en inglés, 13, 5-10)

<sup>31</sup> Ibid. 14.15

<sup>32</sup> Ibid. 15.5

<sup>33</sup> Ibid. 20.5,10

estructura carnal que ha sido elaborada con la mezcla de los elementos de la naturaleza, se expone a ser perecedera.<sup>34</sup>

El "cuerpo material" o carnal, es la nueva forma del "cuerpo invisible" o psíquico. Es su tumba.<sup>35</sup> Metáfora que significa olvido y es sinónimo de muerte. Es también el vestuario engañoso con que el "cuerpo psíquico" pierde la memoria de sí mismo:

"Me quitaron el vestido brillante

que ellos amorosamente habían hecho para mí

y la toga purpúrea

que había sido confeccionada para mi talla

Hicieron un pacto conmigo

y escribieron en mi corazón, para que no olvidara, esto:

"si descendes a Egipto

y te apoderas de la perla única

que se encuentra en el fondo del mar

---

<sup>34</sup> Ibid. 21.1. Es importante tener en cuenta la diferencia entre *eikon* y *eidolon*, pues, según los valentinianos, el "hombre espiritual" (*pneumático*), no fue hecho ni a imagen ni a semejanza del Demiurgo y sus arcontes, sino a imagen(*eikon*) directa del Salvador y de acuerdo a la idea de alguno de los ángeles satélites. En cambio, en lo que se refiere al "hombre psíquico", los valentinianos, siguiendo la dogmática paulina, hacen al *psíquico* consubstancial con el demiurgo y sus arcontes en cuanto a su "semejanza" y han sido hechos a "imagen" del Anthropos o Verbo respecto a su luminosidad. Impera en ellos una dualidad que será fundamental en su proceso de salvación. Mientras que en el extremo inferior, el *hylico*, cuya *ousia* era ajena tanto al Demiurgo como al Salvador, pues procede de la tierra irracional y corruptible, ha sido modelado según la imagen plástica del Anthropos aparecido a espaldas de los arcontes en el momento en que se decidió la creación del hombre. Por consiguiente, el "hombre hylico" conserva en su forma la imagen(*eikon*) del ser superior y no la semejanza con el Demiurgo, al cual sólo le adeuda su composición natural.

<sup>35</sup> Ibid. 21,10

en la morada de la serpiente que hace espuma

vestirás de nuevo el vestido resplandeciente

y la toga que descansa sobre él

y serás heredero de nuestro reino”<sup>36</sup>.

El olvido es el pecado que persigue al héroe Gnóstico. El “cuerpo material” distrae a la conciencia, apegando el alma a las cosas del mundo. Sólo una vez logre recuperar la memoria, podrá encauzar la misión para la cual fue destinado, eliminará los impedimentos que le ocasiona el “pesado vestuario”, y una vez conseguido su objetivo -una vez se haya apoderado de la perla- el “cuerpo material” se hará innecesario: “me quité el vestido manchado e impuro y lo abandoné sobre la arena del país, y tomé el camino derecho hacia la luz de nuestro país”<sup>37</sup>. Y allí, en ese instante en que el alma se despoja del “cuerpo material”, el “yo”, el hombre auténtico reconoce sus livianas vestiduras, se encuentra a sí mismo, “el vestido me pareció como un espejo de mi mismo y a mi mismo en él, puesto que nosotros éramos diferentes, nuevamente uno en una sola forma”, terminará diciendo el héroe del *Himno de la Perla*.<sup>38</sup>

De todos modos no es ninguna tarea fácil desnudar al alma de su vestuario carnal. Exige del Gnóstico todo un proceso de extrañamiento frente a sí mismo, empezando por la toma de distancia que debe hacer frente a su “cuerpo material”: “No temas a la carne ni la ames. Si la temes te dominará. Si la amas te tragará y devorará”<sup>39</sup>, advierte el *Evangelio de Felipe*. El auténtico hombre está cautivo en la cárcel carnal, su libertad depende de su verdadero deseo de huir; de su disciplina, de su desapego, de su abstinencia de lo material. Empero, el “cuerpo material” ha sido obra de una jugada de mala fe realizada por los arcontes. Estos saben bien que han elaborado una tumba (*soma-sema*) hecha de los mismos elementos con que se compone el cosmos. La carne es una réplica del mundo natural, de tal suerte que sufre las mismas pasiones, los mismos deseos; es, por lo tanto, un microcosmos atraído por su esencia, por lo bestial:

“Adán tomó del árbol producto de fieras,

---

<sup>36</sup> García Bazán, F. Op.Cit. *“Himno de la Perla”*, Versos 8-15, pág.308.

<sup>37</sup> Ibid. vrss.75-78,p311.

<sup>38</sup> Ibid. vrss. 75-78, p.311

<sup>39</sup> *Evangelio de Felipe*, 62.

se hizo fiera y engendró fieras.

Por eso los hijos de Adán veneran a los animales.”<sup>40</sup>

La cautividad del “cuerpo psíquico” se agrava así, y, lo que es peor, se hace más apremiante su situación al develarse como bestial su apetencia por el intercambio sexual. El sexo es quizá lo que más acerca al “hombre exterior” a su origen ferino. *“If it (body) too derives from intercourse, how will it beget anything different from best?”*<sup>41</sup>, señala con su sórdido estilo el *“Libro de Tomás el Contendiente”*. En el cuerpo carnal o material se escenifica la lucha de lo instintivo. La naturaleza manifiesta en esta materia su estado de corrupción, su continua tendencia a la división y a la muerte.

Aún más, la división radical y definitiva de la naturaleza humana se presenta con la aparición de la mujer. Eva, producto de una parte del “cuerpo material”, creada de una costilla masculina, es la broma de los arcontes con que condenan al hombre a unirse con una parte de sí, pues era “carne de su carne”. Deseo que arroja al hombre al fuego sexual y a la reproducción, persiguiendo ciegamente a su propia imagen y a su propia carne. *“Woe to you who love intimacy with womankind and polluted intercourse with them!”*, le recordará el Salvador a los hombres.<sup>42</sup> El “cuerpo material” llega a ser así el escenario en donde se dramatizan las contradicciones y las deficiencias del universo natural.

La angustia que les ocasiona el desajuste del “cuerpo material”, llevó a los gnósticos a concebir novedosas formas de afrontarlo. Algunos como Saturnillo, los marcionistas y los *enkratitas* optaron por abstenerse de consumir carne, de procrear y de contraer nupcias;<sup>43</sup> o, en el otro extremo, los basilidianos y los carpócratas se resuelven por la unión libre, la poligamia y la ingestión indiferente de carnes, bajo el pretexto de que “Dios no se preocupa de esa nimiedades”<sup>44</sup>. Extremos radicalmente heréticos contra los que la Gran Iglesia rápidamente se pondrá en guardia.

Entre unos y otros se encuentran los seguidores de Valentín, más próximos a la Gran Iglesia, lo cual no les impide establecer en la división sexual entre lo femenino y lo masculino la base misma del proceso de redención. Contrarios a la opinión cristiana generalizada de considerar la división del “cuerpo material” (*sarz*) como punto en donde se origina lo femenino y el deseo sexual, elevan ésta división a un proceso más complejo que surge en el “cuerpo psíquico”.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 84

<sup>41</sup> N.H. *The Book of Thomas the Contender*, 139, 10

<sup>42</sup> *Ibidem*. 144, 10

<sup>43</sup> Irineo, *Cont.Her.*, I.24,2; 27,2; 28.

<sup>44</sup> *Ibidem*, I.28. Vid. Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*, edit.Clíe, Barcelona, 1988, Tomo I, Lib.III, capit.2

Proceso que, a su vez, remite directamente a la acción de los eones en el Pleroma. Esto significa simplemente que lo divino está en permanente deseo de buscar la indivisión. Que así como los eones se mantenían en continuo deseo de “syzygie” o *conyugio*, lo femenino tiende en la dimensión psíquica a fusionarse con lo masculino y a anular la contradicción que les separa. Igual que en el Pleroma la fusión de los contrarios lleva al restablecimiento del orden; en el mundo de los hombres, la fusión posibilita superar su propia condición existencial:

*“When you make the two one, and when you make the inside like the outside and the outside like inside, and the above like the below, and when you make the male and the female one and same, so that the male not be male nor the female, female...then will you enter the kingdom”<sup>45</sup>*

El anhelo de suprimir “lo Otro”, no se dirige a destruir la diferencia entre los sexos en el mundo terrenal, sino a conciliar los contrarios a imitación de lo que sucede en el orden pleromático. Dicho de otro modo, se trata de restablecer en “sí mismo” el equilibrio pleromático surgido de la autocopulación del Andrógino, el Pre-Padre. El principio ontológico era a su vez masculino y femenino. Si no hubiese contenido esa dualidad desde su ser, le hubiera sido imposible generar las cosas. Barbelo, Pensamiento o Enoia, tres de los nombres con que se representa la dimensión vital, la potencia generativa y luminosa del ser, corresponden al polo femenino del Pre-Padre. Su extremo contrario, su parte virginal y viril, constituye el estable y solitario emisor, quien desde su propio interior deposita su semilla en la matriz de la parte femenina. Allí se gestan los eones iguales al emite, Intelecto y Verdad. Estos mismos eones al unirse en “syzygie” continuaban el proceso generador.<sup>46</sup>

Del mismo modo, pero en sentido inverso, los hombres buscan llegar a la perfección procurando coincidencias o “syzygie” mediante actos rituales como el matrimonio o el bautismo. Obviamente, el Gnóstico diferencia estas ceremonias de las celebradas por los eclesiásticos ortodoxos, quitándoles su carácter de dramatización pública y evitando reducirlas a la repetición de gestos físicos. Para ellos el bautismo se expresaba interiormente, se recibe la unción del Espíritu Santo y se renuncia con este hecho manifiestamente al mundo. No hay así ningún acoplamiento entre la vida cotidiana del creyente y su sagrada pertenencia al “cuerpo místico”, tal y como ocurre en la Gran Iglesia. Aquí, el bautismo distancia al “iniciado” en forma radical del entorno, con ello empieza un proceso extremo de transformación que ocurre en el interior de su dualidad corporal.

Asimismo, el matrimonio o “cámara nupcial” nada tiene que ver con una legitimación religiosa de la unión carnal entre dos individuos de diferente sexo, sino que es la realización concreta de la “syzygie” entre el *pneuma* y la *psique*. Representa el reordenamiento del “cuerpo invisible”

---

<sup>45</sup> The N.H., *The Gospel of Thomas*, 38, cf. 22.

<sup>46</sup> Irineo, *Contr. Her.* I 1; Hipólito de Roma, *Refutación de todas la Herejías*, en “Los Gnósticos”. Op.Cit., tomo II, Lb.VI 29, 3-6. (A partir de aquí: Hipolit. Refut...)



en sí mismo al sacar a la luz su auténtica personalidad. Armonía interior que coincide con el orden pleromático y que se produce en la intimidad de "cualquier hombre o mujer".<sup>47</sup>

Por consiguiente, el deseo sexual se presenta como una alegoría de los males naturales arraigados en la peor parte del ser humano, los cuales pueden ser canalizados a través del matrimonio "espiritual" o por medio de la abstinencia (*enkrateia*). El individuo cree conseguir de ese modo un completo dominio de sus pasiones, un autocontrol capaz de posibilitarle elevar su "cuerpo invisible" a la *gnosis*. Mas, si bien se hace autónomo el control de la sexualidad de cada hombre o mujer, su regulación al mismo tiempo se hace más drástica. El papel del guía, como orientador; y de los evangelios o tratados religiosos, como manuales de formación disciplinaria, entran a cumplir un papel preponderante en la vida íntima del Gnóstico.

Al establecer en la sexualidad la residencia del olvido, -primer elemento determinante de la ignorancia y el desorden-, el guía establece con cierta facilidad cuáles son los impedimentos que apegan el alma al mundo carnal y el modo de redimirla. Y, de igual forma, los evangelios o los tratados de iniciación, cumplen la función de verdaderos textos de exhortación a la redención personal, invitan al creyente a auscultar en sí mismos "la raíz de la mentira que está en él y que la arranque de raíz en su corazón".<sup>48</sup>

Ahora bien, tanto los valentinianos, como la mayoría de las sectas gnósticas, consideran que no todos los hombres están en igualdad de condiciones dentro del proceso de redención; ni todos los hombres poseen el mismo grado de "madurez" para administrar y controlar sus cuerpos. Sólo una minoría, la élite de los "espirituales" (*pneumáticos*) tiene el privilegio, otorgado directamente por la Enoia, de poseer el control interior "por lo cual están por encima del deseo carnal y del miedo."<sup>49</sup> Ellos, igual que Cristo con María Magdalena, están en capacidad de intimar "espiritualmente" sin que nada ni nadie pueda contaminarlos. Su condición privilegiada, de la que también le es permitido hacer parte a algunas mujeres, les faculta para que sus contactos íntimos o sexuales fueran sólo una réplica del deseo de "syzygie" pleromático. Réplica que no se reduce a la imitación, sino que es la realización concreta de la fusión ultraceleste. Así, se legitiman conductas que crispan la moral del cristianismo ortodoxo; así, también, lo femenino se introduce activamente dentro del desarrollo de la religiosidad, perdiendo su condición exclusivamente tentadora o excesivamente sacra que le asigna el cristianismo ortodoxo. Y, de otro lado, se armoniza con

---

<sup>47</sup> Brown, Peter. Op.Cit., p.167

<sup>48</sup> Evangelio de Felipe, 123. Es evidente que no todos los evangelios Gnósticos tenían esta finalidad exhortativa. Algunos evangelios muy complejos, como el que se acaba de citar, el de Tomás y el "*Libro de Tomás el Contendiente*", tienen en parte tal finalidad; pero otros, como *Asclepio*, *Zostrianos*, *Discurso Sobre la Octava y la Eneada*, entre otros, expresan una experiencia mística, como forma de probar la posibilidad de tal vivencia. Estos textos debieron ser situados dentro de cierto orden jerárquico, ya que parecen indicar un punto más alto en el proceso de iniciación y elevación espiritual del creyente. Mientras que los primeros parece que cumplen con una función similar a los manuales de rezo o a los catecismo, muy cercana a la práctica de los ejercicios espirituales durante los siglos XVII y XVIII.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 61.

los cambios sociales que ponen a ciertas mujeres - viudas ricas o jóvenes herederas- en funciones y situaciones estratégicas dentro del orden social.<sup>50</sup>

Empero, este no es el caso de los *psíquicos*, es decir, de la mayoría de los cristianos, a quienes la mera renuncia sexual no les lleva a la transformación que engendra a la persona espiritual. El *psíquico* es el cristiano común, aquel que requiere de la permanente presencia de un guía y de una constante disciplina, vigilada y autovigilada. Su apego a lo carnal le mantiene abrumado, por lo cual necesita del continuo examen personal que le permita sacar de raíz su concupiscencia. Mas si no logra superarse, se le ofrece un medio más seguro y tolerante con el cual apaciguar su ardor sexual, es decir, se le ofrece el matrimonio: "El misterio del matrimonio es grande porque sin él no habría mundo. La existencia del mundo es el hombre y la supervivencia del hombre está en el matrimonio"<sup>51</sup>.

O, lo que sería lo mismo, de un parte, el matrimonio es concebido dentro de la moderación valentiniana, como un canalizador de las pasiones humanas, encauzándolas hacia la continuidad de la especie; y, de otra, conduce a asegurar la jerarquización y distinción de los miembros de la iglesia valentiniana en, los ya mencionados "espirituales" (*pneumáticos*), como élite privilegiada, la cual ha llegado a la gnosis y al completo dominio de su doble corporeidad, hasta hacerse indiferente a ella; y, los *psíquicos*, conformados por la mayoría de los creyentes, quienes para obtener la salvación requieren no sólo de la fe y de las obras, sino de la orientación del guía "espiritual" y sus enseñanzas que le permiten dominar las técnicas propicias para su completo autodomínio. Así el papel social de los *psíquicos* será determinante, pues su función vital como reproductor de la especie - bajo la moderación y la regulación de sus más instintivas pasiones -, garantiza la existencia de la sociedad y seguramente, la permanencia de la iglesia valentiniana. Sin embargo, ambos estamentos constituyen una comunidad sustentada en la "unidad del pensamiento perfecto", que se dirige mancomunadamente hacia la redención y a la devaluación de los peligros con que son amenazados por el "cuerpo hylico".

Mas dicho cuerpo, sólo sigue escandalizando a los seres corruptos, aquellos que se mantienen apegados al fuego inextinguible del deseo, los *hylicos*. Su apocada aptitud hacia la disciplina y su escasa participación en la dimensión "psíquica" o "espiritual", los destina inevitablemente a la destrucción. El "cuerpo material", carnal o natural, es sólo la tumba de la materia misma, la cual en la redención no tiene cabida, pues en el orden pleromático no existe nada que se corresponda con los elementos que componen este tipo de materia. La vida del *hylico* se autodestruye, se consume en su propia pasión.

Con todo, el mundo físico y el "cuerpo material", como reflejo de aquél, conforma una red de símbolos y de signos a través de los cuales el Gnóstico aguza sus facultades, se instruye por sí

---

<sup>50</sup> Vid. Pagels, E. Op.Cit., Capit.3; Brown, Peter. *La Antigüedad Tardía*, en Historia de la Vida Privada, Taurus, Madrid, 1991. Tomo I. Pág. 242 y 273; y, Alexandre, Monique. *Imagen de la mujer en los inicios de la cristiandad*, en Historia de las Mujeres, Taurus, Madrid, 1991. Tomo I, pág.496.

<sup>51</sup> *Evangelio de Felipe*, 60

mismo y logra elevarse sobre esas apariencias para obtener la salvación definitiva. A guisa de ello, los valentinianos hacen que el amor, el matrimonio y la reproducción apenas sean alegorías carnales, destellos de imágenes borrosas de un proceso más intenso que ocurre en otra parte, en el mundo espiritual y perfecto, en el "Lugar de la Plenitud".

Si el mundo y sus cosas no son sino sombras de una realidad perfecta, el cuerpo humano con más veras, no puede ser otra cosa que una torpe imagen del arquetipo del Hombre Perfecto. Si bien la forma física esta destinada a desaparecer, mientras ocurre ese acontecimiento, coincide temporalmente con el "cuerpo invisible" al que reviste, es su medio de expresión o de afloramiento de la interioridad. Así, el "cuerpo material", como forma física, coincide con la imagen del "cuerpo invisible" que ha recibido de la Potencia Superior el halo de la vida que le "enderezó, le puso de pie y le hizo vivir".<sup>52</sup> Esto hace que para el Gnóstico el dominio del cuerpo signifique, por una parte, el equilibrio entre lo invisible interior y la exterioridad material; o, en otra forma, que lo psíquico emerja del interior hacia el exterior, permitiéndole al individuo reconocerse a sí mismo. Pero, por otra parte, el proceso de creación, la posición erguida, la estructura de los órganos y el origen mismo de la forma corporal, no será privilegio del "cuerpo material" sino del "cuerpo psíquico". Como copia de la imagen de Adamas, no olvida que ha sido condenado al sufrimiento y al castigo al ser encerrado por los arcontes en un "cuerpo material". Por consiguiente, el cuerpo psíquico está en necesidad de salvación y tal necesidad justifica la venida de Cristo, como un modelo que le debe recordar al *psíquico* la urgencia de hacerse indiferente o de desprenderse de la carne.

Cristo o el Salvador, asume la imagen de Adán o el Hombre Perfecto, se presenta con la figura de un hombre, en una mezcla de atributos espirituales y psíquicos, junto con un cuerpo hecho de materiales incorpóreos. No posee nada carnal. No puede ser engendrado. Sólo es la imagen de un cuerpo. Imagen aleccionadora con la que se presenta a todos los hombres, cuya finalidad consiste en enseñarles - a *espirituales* y *psíquicos* - el camino de la salvación.<sup>53</sup>

Por ésta razón, la imagen corpórea del Salvador conlleva una finalidad demostrativa que le hace ver al *psíquico*, a través del proceso de pasión y crucifixión, la inutilidad del "cuerpo

---

<sup>52</sup> Irineo, Contr. Her., I.24

<sup>53</sup> Según se esté ante valentinianos itálicos u orientales, la imagen del Salvador puede volverse problemática. Para los primeros, en Cristo no cabe la idea de conformación *hylica*, el cuerpo con que se hace presente y visible es de materia *psíquica*, pues así se justifica su función salvadora haciendo partícipes de la "Revelación" tanto a *psíquicos* como a *espirituales*. Por el contrario, la vertiente oriental se empeña en una participación *hylica* del cuerpo de Cristo en el momento de hacerse presente en el mundo sensible. Dicha condición la supera el Salvador en el momento de recibir el bautismo a orillas del río Jordán de manos del Bautista. Así, consideraban los miembros de éste sector de la Iglesia valentiniana, que la salvación sólo acogía a los *espirituales* transformados en su totalidad por el bautismo, y sólo a partir de la comparecencia de Cristo en la Tierra, nunca antes. Con ello se deja por fuera del proceso de salvación a los profetas y demás privilegiados que tuvieron la visión de la venida del Salvador en los tiempos del Antiguo Testamento. Se propone de este modo una doble condición doctrinal: de una parte, se radicaliza el proceso de transformación cristiana a través del bautismo, tal y como la Gran Iglesia lo entendía en esta época; pero, por otro lado, se propone romper definitivamente con toda la tradición judía, excluyendo todo el drama del Antiguo Testamento y sólo dándole valor al proceso de salvación a partir de la Parusía y la espera de una nueva. (Véase, Orbe, Antonio. Cristología Gnóstica, BAC., Madrid. 1976, vol.I, p.340 y ss.)

hylico". Espectáculo macabro con el que el *psíquico* despierta de su profundo sueño en el interior de un cuerpo, y en donde inicia la búsqueda de su salvación. Comprende allí, en un segundo nivel, que una vez el Salvador resucitó, se diluyó en luz espiritual. Entendiéndose que a partir de dicho instante el Salvador ya no se volverá a manifestar en la forma en que lo hizo antes, sino que ahora lo hará a través de la luz interior que se patentiza en la mente de unos pocos elegidos (los apóstoles, María Magdalena, Jaime); o sea, aquellos que estaban en condiciones de comprender misterios tan grandes y extraordinarios que los hace, por ello mismo, diferentes a los demás. Con ello no sólo se restringe la instrucción de los más intrincados misterios religiosos a unos pocos (los *pneumáticos*), sino que el Salvador sella su última lección indicando la necesidad de superar al propio "cuerpo psíquico". Hay que extinguir éste último envoltorio o último bastión de lo humano inscrito en la naturaleza cósmica.

En efecto, el ejemplo redentor del Salvador le muestra al Gnóstico que su acción personal para alcanzar la salvación, consiste fundamentalmente en excluir de tal proceso la más mínima intervención de la naturaleza. Así, según fuera el Gnóstico *espiritual* o *psíquico*, el "cuerpo hylico" podía ser percibido bajo la mácula del "temor a la carne" o la total indiferencia. Si quien usa o abusa de su "cuerpo hylico" es un hombre *espiritual*, su salud moral, -lograda a través de la *gnosis* y de la gracia divina-, le impide caer nuevamente bajo el imperio de la ignorancia. Si, por el contrario, quien realiza esta misma acción es un hombre *psíquico*, el proceso de salvación se verá truncado en cualquier instante. Para este hombre el "cuerpo hylico" constituye el espacio en donde ordena y educa su "corporeidad psíquica". Precisamente, el autodomínio o el control de la corporeidad, consiste en librarse del revestimiento carnal que lo cubre, en controlar y superar su condición ambigua entre lo divino y lo natural. Por tanto, es a este hombre a quien le corresponde educarse, purificarse, curarse de la existencia natural. La imposibilidad de superar semejante condición, lo relega a devenir en materia deleznable, condenado a la extinción.

Con todo, el "cuerpo psíquico" no se presenta si no se da antes una previa atención al "cuerpo hylico". El Gnóstico, ya sea *psíquico* o *espiritual*, debe fijar su mirada en la forma física, en la organización del "cuerpo hylico" que se le pone a su alcance mediante fibras cárnicas, tejidos u órganos. Sólo así logra descubrir e imaginar al "cuerpo psíquico", e inclusive llega a pensar en ir más allá, en llegar a concebir al Hombre Perfecto.

El hombre *espiritual*, desde luego, puede despreciar su propia composición *hylica* de la cual está revestido, mas no puede dejar de lado su propia configuración ni su funcionalidad. El "cuerpo psíquico" se deduce de la anatomía y la fisiología *hylica*. Gracias a ella el Gnóstico comprende que el "hombre formado a imagen del poder celestial tiene dentro de sí el poder de una fuente"<sup>54</sup>. Dicho de otro modo, el cuerpo humano se presenta a los ojos del *pneumático* o del *psíquico* como escritura sagrada; como código de símbolos, anatomía mágica, armonía numérica y mnemotecnia. Series de experiencias y mecanismos cognoscitivos a través de los cuales, el iniciado en su doctrina, intentará superar su condición corporal desde sí y por sí

---

<sup>54</sup> Irineo, Contr. Her. I.18,1-2

mismo. Tratando de hacerse asequible a la dimensión espiritual, al lugar en donde espera encontrar la respuesta definitiva a su situación existencial.

Por otra parte, la exclusión del “cuerpo hylico” del proceso de salvación trastoca el sentido de dicho proceso según lo concibe la Gran Iglesia. Sin duda, al no ser incluido el “cuerpo hylico”, la redención se convierte en un proceso que concierne exclusivamente a la interioridad individual. El “cuerpo hylico” queda bajo el control temporal del guía, pero una vez llega a su madurez, el iniciado o discípulo se hace señor desde sí mismo de su propio cuidado. A partir de este momento el “cuerpo hylico” se somete en función de la vivencia ultramundana del Gnóstico, dirigida hacia la búsqueda de una experiencia personal, auténtica, por encima de los testimonios apostólicos y de la tradición religiosa o de las normas institucionales.

La salvación personal del Gnóstico pretende así destruir con sus prácticas religiosas individuales las limitaciones “corporativistas” con que la Gran Iglesia se esfuerza en encerrar al cristianismo, en particular; y a la humanidad, en general. Y, del mismo modo, contrapone al símbolo del “Cuerpo Místico” sobre el que se funda la legitimidad de la organización eclesiástica ortodoxa, una nueva forma de ideal de comunidad(*koiné*); la cual ya no se basará en la participación de la humanidad en un martirologio sagrado, sino en la liberación de cada hombre, individualmente considerado, de su situación espacio-temporal actual hasta elevarse a un mundo perfecto, ultraceleste, allí en donde se supone debía reposar la Iglesia angelical pleromática.

Con ello, ¿se estaba tejiendo una nueva ficción, quizás, más ampulosa y menos concreta que la imaginada por el cristianismo ortodoxo?, o, ¿había en esta contraposición - “Iglesia Espiritual” frente a “Cuerpo Místico” - algo más que el choque de dos símbolos de tipo religioso? Todo parece indicar que lo que se ventilaba entre estas dos posiciones, consistía en una lucha frontal por determinar con claridad las reglas de juego dentro del marco de la dogmática cristiana; las condiciones de su ejercicio, su forma de propagación e influencias sobre los creyentes deseosos de certezas religiosas; así como la manera con que se aprestan a asumir su forma de asimilar y de ser asimiladas por el orden social y la estructura cultural dominante. Pero semejante lucha tiene su centro y toma su sentido en la acción y el destino de la dualidad corporal.

En efecto, si se reduce el “cuerpo material” o *hylico* al término carne (*sarz*), la cual está obligada a transformarse en “cuerpo espiritual” (*soma-pneumatikon*), según lo establecido por la doctrina paulina, el cuidado de la dualidad y el equilibrio de los componentes del ser humano, garantizan en buena parte la salvación eterna del cristiano. Tanto el cuerpo (*soma*) como el alma (*psique*), alcanzarían esa inmortalidad. Pero, si, por el contrario, sólo se percibe al “cuerpo material” como tal, como simple tejido carnal, masa de órganos y de huesos incapaces de transformación, la salvación sólo sería propicia a una parte de la dualidad, a la parte psíquica, con lo que la sima que se abre entre estas dos posiciones se hace completamente irreconciliable.

Según la primera posición, el creyente transforma su carne (*sarz*) en cuerpo “espiritual” (*soma-pneumatikon*) bajo la dirección del alma(*psique*); esto quiere decir: la voluntad del individuo decide hacerse parte de la Iglesia como “Cuerpo Místico”. O lo que es lo mismo, una vez bautizado, el creyente se somete al cumplimiento de unas reglas y unos preceptos morales y religiosos, con lo cual se constituye en uno de los miembros del gigantesco cuerpo. Así, tanto las nuevas tentaciones que llegara a tener después de la experiencia del bautismo, como las virtudes que siempre haya tenido, se subsumen dentro del destino de la humanidad, en la salvación universal. Nacido como todo hombre bajo el signo del “pecado original”, sólo podrá salvarse confesándose en Cristo y obedeciendo a las reglas que articule la Gran Iglesia. Pero su salvación final no se consigue, si al mismo tiempo no se produce la salvación de la totalidad del “Cuerpo Místico”, es decir, la salvación de toda la comunidad cristiana.

Consecuentemente, una moral general se pone al orden del día. El orden institucional eclesiástico se erige como administrador y organizador, “hasta el fin de los tiempos”, del alma y el cuerpo de los cristianos: los forma, cohesiona y los dirige hacia el destino inmortal que les prometió desde un principio.

Mas, de acuerdo con la segunda posición, - la de la mayoría de las sectas Gnósticas herético-cristianas -, si el creyente aspira a metas más ambiciosas e inmediatas, o si quiere tener certezas más precisas respecto del sentido de su existencia, - de su origen, de su destino -, debe encontrar en el “cuerpo hylico” su principal obstáculo. No es suficiente una transformación simbólica como la de la Gran Iglesia, ni acomodarse a una endeble moral que se contenta con promesas de salvación después de la muerte. No basta con reducirse a cumplir los preceptos tranquilizadores estatuidos por la jerarquía eclesiástica y con los cuales se conforma la vida terrenal de la enorme y flácida masa de creyentes. El creyente, que oye con intensidad las voces de su dualidad corporal, no puede sentir sino un enorme desasosiego, una imparable y sobrecogedora angustia, resultado de la incertidumbre a que lo llevan aquellas voces. Sólo un deseo de perfección implícito - causa de su inconformidad con la debilidad de su “cuerpo hylico” y de la capacidad de éste para encubrir la realidad del “cuerpo psíquico” -, puede calmar su pesadumbre. Tiene ante todo que impedir que su vida se reduzca a algo tan trivial como el paso transitorio por este mundo. Debe, por lo tanto, intuir que en sí mismo existe un punto secreto, una esencia divina que le recuerda remotamente una naturaleza inmortal y perfecta.

No obstante, el Gnóstico quiere estar seguro de ello antes de que se produzca el abandono definitivo de su revestimiento carnal. Así que concibe una actitud religiosa y moral independiente del código institucional. Concibe, también, y como complemento a esa actitud, un conjunto de técnicas y saberes articulados mediante un complejo engranaje, cuyo fin es acallar definitivamente las objeciones del “cuerpo hylico” y orientar hacia la luz de la verdad al “cuerpo psíquico”. Conjunto de disciplinas y medios disciplinarios que, llevados hasta el límite de sus posibilidades, facilitarán al legítimo *pneumático* franquear la *gnosis*. Reconocer y ser reconocido por la gracia divina. Largas y penosas pruebas le esperan; difíciles ejercicios incorporales, durísimas asechanzas y tentaciones contra las que habrá que luchar. Todo ello le convertirá en un verdadero “atleta del espíritu”, en un solitario luchador empeñado en hallar la libertad interior, mas no exento de fracasar en el intento por voluntad divina.

**CAPITULO 3.**  
**MÁQUINAS Y TÉCNICAS PSICO-ESPIRITUALES**

El proceso de iniciación del individuo que quiere participar de las creencias del Gnóstico cristiano, no culmina con el aparente sometimiento del “cuerpo hylico” bajo el control del “cuerpo psíquico”. Este esfuerzo, para un Gnóstico, apenas representa el nivel inferior en la escala de ascenso al Conocimiento Verdadero. Equivale a las actividades disciplinantes comunes a cualquier sincero cristiano, y no llegan a constituir nada más que el mero cumplimiento rutinario de la moral general instaurada por la institución eclesiástica.

Para un Gnóstico lo importante es la *gnosis*: llegar a elevarse a un nivel de conocimiento y a una dimensión superior espiritual. Pero tal empresa exige una formación personal a todas luces más compleja que la sencilla educación religiosa y moral del cristianismo común. Se requiere, por lo tanto, que el Gnóstico dispuesto a semejante empresa tuviera una preparación moral fuera de lo común y una preparación intelectual superior a la de la mayoría de los cristianos,- a los que ellos denominaban *psíquicos*-, e inclusive, en lo posible, superior a la de sus propias colegas ya iniciados.

Sólo los *pneumáticos* se consideran poseedores de tales cualidades. Sólo ellos se sienten capaces de reunir en sí mismos la templanza, la fortaleza y la prudencia del antiguo sabio, virtudes a las que si se le añade la *pistis* cristiana, los hará devenir en seres completamente aptos para llegar a la perfección. De este modo, la tarea más difícil para el Gnóstico, no radica tanto en el dominio de su corporeidad material, como en la disciplina a la que debe someter a su “cuerpo psíquico”, pues la única manera de intentar acceder a la dimensión espiritual depende fundamentalmente del completo desprendimiento de las sombras que cubren a la dimensión psíquica. Para ello, el Gnóstico tiene que reunir toda una serie de saberes de las más diversas procedencias y órdenes, las cuales consisten: de una parte, desde la astronomía ptoloméica junto con la astrología caldea y técnicas mnemónicas hasta conceptos médicos y botánicos; y, por otra, desde indiscriminadas mezclas de nociones propias de la filosofía platónica con concepciones herméticas, hasta creencias provenientes de los “*Oracula Chaldea*”.

Con todo, a pesar de semejante sincretismo, propio de casi todas las religiones de salvación de la época, lo que interesa no se hace tan relevante respecto a sus influencias o a su origen, sino en cuanto a la constitución de un importante cuerpo doctrinal, al que se integran una serie de mecanismos y técnicas fundamentales para la realización concreta de la idea que tienen de lo



que debe ser un hombre perfecto. Bases para la muy especial educación de ese tipo de individuos que se sienten capaces de pasar por las más ardientes y solitarias pruebas, con las que se demuestran a sí mismos la potencialidad de su fortaleza espiritual y su disposición para recibir el Conocimiento.

En efecto, lejos de constituir una estructura teórica débil e incoherente - como es la primera impresión que se puede formar el observador -, las doctrinas Gnósticas coinciden en elaborar un orden cosmogónico, fundado en la cosmología del momento, desde el cual se organizaba todo el drama que justifica ontológicamente la salvación personal. Pero al mismo tiempo, se une a esta doctrina un conjunto de prácticas singulares, en las que el hombre *psíquico*, recibido por su guía en el “didáskaleion”- y junto con él-, ahondan durante una temporada en una serie de misterios, disciplinas y experiencias de tipo espiritual. Una vez el discípulo parece haber madurado en estos temas, se le considera listo para afrontar solo su propio camino. A partir de este momento puede utilizar los medios que le ha facilitado el “catecúmeno”, los podrá entrelazar, mezclar, introducir novedosas formas y llegar finalmente, por su cuenta y riesgo, a generar desde sí mismo su propia fórmula de interiorización en procura de descubrir en su estado original, su “yo” oculto.

Para hacer viable la práctica de estas doctrinas y esas experiencias, los Gnósticos fueron artífices de verdaderas “máquinas incorpóreas” capaces de constituir una diversidad de formas existenciales cuyo sentido y dirección debían confluir invariablemente en el restablecimiento de la Salud Eterna. En este sentido, estos instrumentos con que pretenden abrir el “cuerpo psíquico” al espíritu, generan formas de reinterpretar la realidad sensible. Búsqueda angustiante, pero cuidadosa y pausada, en la que se tratan de poner en orden las armonías que garantizan la existencia de un mundo superior. Mundo del que ellos se sienten parte. Del que anhelan poseer plena seguridad y creen que pueden hallarla en su propio interior. En el examen íntimo con el que quieren sacar a la luz ese reducto espiritual que habita en ellos, y que comunica su pertenencia y la esperanza de su retorno a ese mundo perfecto. Así esas máquinas incorpóreas no tienen como fin caer en simples juegos mentales dirigidos a atraer armonías supra-cósmicas, sino a establecer la relación de sí consigo mismo y su constitución como sujeto espiritual.

Evidentemente, no estamos en disposición de reconstruir tales máquinas con toda exactitud, pero estableciendo las conexiones, entrecruzamientos, oposiciones que se manifiestan entre los diferentes saberes y técnicas que aparecen testimoniados en los documentos que les han sobrevivido, puede proyectarse una reconstrucción imaginaria, parcial y muy esquemática de dichas máquinas incorpóreas.

Así, puede imaginarse que la primera de éstas máquinas o “serie maquina”, se forma como producto de la relación entre los saberes fundamentales del gnosticismo, esto es: vinculando en un mismo plano cosmología y cosmogonía con técnicas de carácter mnemotécnicas y rememorativas. Las mejores fuentes para llevar acabo tal reconstrucción, pueden buscarse a través de los testimonios de Irineo e Hipólito, en sus apologías contra los Gnósticos. Aunque no son precisamente fuentes absolutamente fidedignas, permiten, a pesar de ello, establecer las conexiones y los posibles modos de funcionamiento de esa primera serie que podría enunciarse

con el título: “Mundo Pleromático-Cosmos-Mente Humana”. Que, dicho de otro modo, no es más que la relación establecida entre los conceptos doctrinales y las técnicas de interiorización. En tanto que una segunda serie la constituirán la “Astrología-Magia-Anatomía Humana”, con la cual se conformarían los piñones con que se lograría engranar la maquinaria dirigida al mantenimiento de la “salud psíquica” en función de un control absoluto de su doble corporeidad y la consecución de experiencias espirituales. Las fuentes, en este caso, siguen siendo las mismas, añadiéndoles las maravillosas pruebas que reposan en los evangelios de Nag Hammadi, los cuales también servirán para construir la última de estas conjeturas. Es decir, la serie maquina que constituye por sí sola “la Mística”, como conjunto en el que se acoplan ritos, técnicas de éxtasis y desprendimiento temporal de la corporeidad *psíquico-hylica*, haciendo posible la experiencia de una vida nueva o de un renacimiento que revitalizaría la situación existencial del Gnóstico. Último nivel del cual es imposible dar fiel testimonio, dado que por ser el punto culminante, experiencia individual absoluta, finaliza, como casi toda tradición mística, en el silencio.

#### A. “PLEROMA-COSMOS-MENTE”.

Es bien conocida la vehemencia con que Plotino atacó las concepciones cosmológicas y astrológicas de los Gnósticos. Sin embargo, se sabe igual que no lo hizo para descalificarlos en procura de una pureza científica o de una mayor rigurosidad racional, sino porque consideraba que el Gnosticismo concebía a la astrología como un instrumento de dominación con el que los hombres *espirituales* ponían el orden cosmológico a su servicio.<sup>55</sup> Para el filósofo alejandrino, como para la mayoría de sus contemporáneos formados en la tradición helénica, los astros eran dioses inmortales y siempre superiores a los hombres. Cosa que difería substancialmente de la concepción Gnóstica, para quienes los *arcontes*, los jefes cósmicos creados por el Demiurgo de materia psíquica, eran por ello mismo inferiores a los hombres *pneumáticos* cuya esencia era de naturaleza superior. De este modo, para el Gnóstico, el cosmos no era una viva e ininterrumpida descripción de órdenes y relaciones o influencias entre el macro-cosmos y el micro-cosmos, sino que en él - frente a la *sympatheia* y *antypatheia* que conservaba el orden universal -, se vislumbraba el destello de una simbología que quería insinuar la existencia de un universo aún más perfecto y armónico.

La estructura cosmológica que plantean los heréticos se origina en el seno del Ser. Una descentración ontológica ha posibilitado en su misma esencia el “Abismo” y a partir de esa voluntaria deficiencia surge el Pleroma con los consecuentes accidentes que le siguieron hasta la generación del cosmos o “región intermedia”, y finalmente el mundo sensible.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Plotino, *Enéadas*. Ed. Gredos, Madrid; 1992. Enn. II, II. 9,5

<sup>56</sup> Ver en el apartado anterior de este mismo capítulo, la relación entre la imagen andrógina del Pre-Padre y su imagen, Abismo, que equivale a la parte femenina, móvil e incesante, la cual entre las diferentes sectas gnósticas puede ser identificada también con el Pensamiento, Ennoia o Barbelo.

Sucede así que el orden cósmico se convierte en una base más sólida y complementaria del mito de Sophia y la cosmogonía en que se desarrolla. En ésta última se enseña que el hombre se encuentra en un mundo que le es ajeno, producto del engaño proferido por los arcontes, quienes producen una inversión de los valores relegando al hombre a la ignorancia o al error. Sumido en el olvido de su verdadero origen, la cosmología por su parte, intenta ofrecerle un saber abstracto que, a su vez, se concreta en una disparatada simbología, cuyo sentido lo ordena y gradúa el hombre conociendo e interpretando cada una de sus significaciones. Memorización y encasillamiento de lugares simbólicos(*loci*) dibujados en la propia mente del Gnóstico, van constituyendo una especie de niveles mediante los cuales se asciende y se descubre al verdadero conocimiento. Una primera equivalencia entre el orden pleromático y el orden mental facilita comprender que la acción interiorizadora es ante todo una función desveladora:

“La verdad no llegó al mundo desnuda, sino que vino vestida de tipos e imágenes. Uno no recibirá la verdad de ninguna otra manera.”<sup>57</sup>

Así, como una especie de hermenéutica y de epistemología de lo sagrado, el Gnóstico interpreta y avanza gradualmente a través de imágenes también sagradas, en las que se agrupa y clasifica el mundo sensible. A partir de esa organización de las cosas del mundo en imágenes, éstas se coordinan en la mente de tal manera que equivalgan al orden cosmológico, pero con la intención de que emitan destellos de una existencia superior.

Tal mundo, del que se espera que la mente sea su reflejo, no es otro que el Pleroma. Organización paradigmática mediante la cual el Ser se manifiesta en toda su variedad de imágenes. Variedad, que como se ha dicho, era el producto del autosequestro del Ser que fue lo que le permitió provocar su propia imagen fragmentariamente, o mejor, multiplicar en un número determinado de eones o de potencias espirituales su unidad. Sin embargo, esto no equivale, de ningún modo, a decir que el Ser o el Pleroma sea imperfecto. En el “Lugar de la Plenitud”, cada eón se sostiene en su propia fuerza vital, “desea” a un eón complementario en *syzygia* generando así nuevos eones. Desde el Ser mismo y su Abismo se forma la “Primera Tetrada” (Padre, Abismo, Silencio, Verdad), que constituyen el “*elán vital*” organizador y generador de la “Segunda Tétrada”(Hombre, Iglesia, Logos, Vida). Una nueva acción lúbrica entre estos eones generará la “*Década*”, y , luego, la “*Dodécada*”. Símbolos de la conjunción y el choque entre la antigua moral o los vicios cósmicos (*Dodécada*), y los nuevos y más virtuosos valores (*Década*). Choque, revalorización y lucha que mantiene el estado cíclico del universo. Así, con estas dos últimas cadenas eónicas se completa la totalidad sagrada y limitada de los “Treinta Eones”.<sup>58</sup>

El universo pleromático contiene y forma desde su origen un orden jerárquico, el cual finaliza en el “*Límite*” o en la “*Ogdóada*” producida por todos los eones, y caracterizada por la ausencia de Pensamiento. En otras palabras, la llamada “región intermedia” se produce más

---

<sup>57</sup> Ev. de Felipe, 54.

<sup>58</sup> Vid. Irineo. Op.Cit., I 1, 1-2

allá del “*Límite*” o borde en donde culmina el mundo de la perfección y empieza el cosmos habitado por la Pasión, el Error y la Ignorancia. Este último grado de degradación ontológica podría significar abandonar esta región y sus imperfectos ensayos a su suerte, pero esto no haría nada más que ahondar en la herida abierta cuya resolución tenía que realizarse finalmente en el interior del mismo Ser. Por consiguiente, se hace necesaria la presencia de un nuevo eón: el Espíritu Santo. Con él se podrá incluir dentro de esta sórdida dimensión espacial el elemento del cual careció en su gestación, es decir, el “*NOUS INTELIGENTE*”. El olvido no podrá así apoderarse por completo de esta región y aún queda la posibilidad de escapar y restablecer el orden original mediante la salvación del elemento espiritual y psicológico que allí se encuentra confinado.<sup>59</sup>

Gracias a la presencia del eón espiritual, el hombre puede evocar y dilucidar la relación de las semejanzas(*eidolon*) con las imágenes (*eikon*) verdaderas. Gracias a esta presencia, el hombre *psíquico* podrá reaccionar positivamente ante la llegada del Salvador, en tanto que el *pneumático* comprenderá plenamente la revelación. Y gracias a ello, la acción del eón Salvador como mediador y redentor podrá evitar el fracaso en su tarea, pues sin esa luz espiritual se haría incomprensible entre estos seres abotargados en medio de la materia que reviste a sus almas.

En efecto, la formación del cosmos no es sino el resultado de la deficiencia original, requiere por ello de una nueva fuerza capaz de restablecer el orden o de reconcentrar la unidad del Ser. Así, el eón Salvador es emitido, ya como una producción de la unión de todos los eones, o ya proveniente del mismo Padre; configura, de todos modos, el último arquetipo y la imagen del Hombre Perfecto tras del cual se oculta el Absoluto.<sup>60</sup> Su misión, por lo tanto, no se reduce a salvar a los hombres, sino que se extiende a conseguir un completo restablecimiento del orden

---

<sup>59</sup> La inclusión del elemento *pneumático* determina como su contraparte al elemento *psíquico*, y no, como pudiera pensarse, al elemento *hylíco*. La razón es que el elemento *hylíco* ni siquiera hace parte del proceso de salvación. El cosmos es una elaboración de materia psíquica, es decir, es un cuerpo liviano constituido por principios contrarios: positivo frente a negativo; atracción y repulsión; o, igualmente, lo *Psíquico* frente a lo *Espiritual*. Esta galería de contrarios se concretará en la cosmología tanto helenística como cristiana y Gnóstica, como estructuración de un universo celeste plagado de ángeles buenos y espíritus (*pneumatas*) malos, cuyo fin es -en el caso específico de los Gnósticos- velar o ensombrecer la voluntad humana. En el caso de los cristianos ortodoxos, siguiendo la tradición originada en Plotino, reestructurada en la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita y Agustín, se determina la jerarquía celeste como una ilación que infiere desde el mundo sensible su conexión con Dios. En tanto que la filosofía pagana, exceptuando parcialmente a Plotino y sus seguidores, ven en el cosmos y sus elementos el último reducto en donde se manifestaban los dioses inmortales. No obstante, los Gnósticos polarizando los contrarios, resolvían ahí mismo la disolución del cosmos, gracias a esa misma atracción que poseían los contrarios. El cosmos conjuga a todos los contrarios en la unidad y allí se disuelve en la espiritualidad mediata que le dio origen, y en donde ha dejado de ser necesario. De ahí también, la razón por la cual se hace imposible en este esquema aceptar la materia o *hylé* dentro del proceso de salvación, pues significaría aceptar un elemento por naturaleza extraño y corrupto en la esencia de la perfección, en donde no tendría ningún contrario que lo atrajera. Así que al producirse la salvación, es decir, la reconcentración del Ser en sí mismo, la *hylé* simplemente debe autodestruirse. Es la *hylé*, la única portadora de muerte, y lo único capaz de morir realmente.

<sup>60</sup> Irineo, Op.Cit., I 2,5-6

ontológico degradado, religando la totalidad de su esencia distribuida entre el Pleroma y el mundo sensible.<sup>61</sup>

La función soteriológica del Salvador o de su imagen (*eikon*) humanizada, consiste en evocar el recuerdo del tiempo original en la interioridad de los hombres *pneumáticos* y *psíquicos*, despabilando sus mentes adormecidas y aleladas en la miseria del olvido y la ignorancia. Su imagen (*eikon*) debe suscitar en estos hombres la sensación de pertenencia a una realidad superior, provocando en ellos el “deseo” de retornar a su verdadero origen, animándolos a iniciar esa búsqueda en su interior, en el mapa mental que han hecho equivalente al orden de las esferas planetarias y al Zodíaco. Mediante este plano mental se concibe con seguridad la construcción de un proceso gradual de ascenso cognoscitivo; camino intrincado y atiborrado de dificultades pero en el que poco a poco podrá hallar la octava esfera (*Ogdóada*) o el “Límite”, en donde se le planteará la necesidad de desbordar su propio reducto psico-somático. Allí será donde el saber racional (*Sophia* rebelde) reconocerá su impotencia ante el saber intuitivo, superior y producto de la “revelación”.

Ahora bien, ¿cómo conseguir relacionar ese conjunto de significaciones simbólicas infinitas con la interioridad subjetiva limitada por la “corporeidad psíquica”? ¿Cómo ordenar el plano cósmico y hacer de la mente de cada iniciado una réplica de éste? ¿Qué hace creer al gnóstico que la armonización entre el orden cósmico y la mente garantizan el ascenso a la dimensión espiritual? Difícilmente se puede dar una respuesta satisfactoria a estos interrogantes. No obstante, parece claro que muchos gnósticos cristianos asumieron su búsqueda interior no desde un completo abandono de la exterioridad, sino que a partir de abstraer el orden exterior, el cosmos y la naturaleza en general, consiguen llegar a un completo ensimismamiento. Antes que intentar un total “extrañamiento” que los lleve al completo abandono del mundo que los rodea, tratan de identificar sus semejanzas, la simbología con que aparentemente se oculta la verdadera realidad. Evidentemente el Gnóstico desprecia el mundo, pero al aceptar que éste es una copia deficiente de una imagen superior, le otorga el privilegio de convertirse en signo instrumental mediante el cual se hace posible vislumbrar el Ser. En otras palabras, el mundo circundante se establece como un medio de labor a través del cual el hombre debe ir labrando su misión, su destino.

Ahora bien, no se reduce esa labor de asimilación del cosmos a organizar la mente como si ésta fuera sólo su copia mínima. Se trata de hacer de esas semejanzas, coincidencias o armonías, presentes en la llamada “región intermedia”, un mapa mental por el que transcurre el andar imaginario del iniciado. Mapa en el cual se trazan las posibles rutas hacia lo espiritual, brindándole al creyente una cierta seguridad y, a su vez, le facilita concentrarse en su propio interior aislándose de toda distracción mundana. La mnemotecnia satisface totalmente éstas necesidades, ordena el cosmos mediante dos mecanismos que se pueden coordinar simultáneamente: uno de ellos consiste en una especie de “arte combinatoria”, cuya base se

---

<sup>61</sup> Ya sabemos que la *hylé* es creación de los arcontes, distinta de la materia *psíquica* de la que están constituidos los propios arcontes. De este modo, representan la última degradación ontológica por acción de *Sophia*, con lo cual se justifica teóricamente porqué la *hylé* no hace parte del proceso de salvación, pues, no pertenece a su esencia. En cambio, todo lo que tenga materialidad *psíquica*, ya sea bajo la constante repetición de vidas (*metempsychosis*) o ya por ascenso cognoscitivo (*gnosis*), podrá hacer parte finalmente de esa acción salvadora.

compone de las letras y conjuntos de palabras; el otro, al que los apologistas han denominado con el nombre de “aritmología”, sigue la anterior técnica pero esta vez trata de hacer coincidir las letras, palabras y nombres con significaciones numéricas de clara influencia pitagórica. Técnicas sagradas con que el iniciado detalla un mapa interior sin dejar de acudir a los signos que le presenta el exterior, con los que consigue comprender su mundo mejor que cualquiera de sus congéneres, pero en lugar de unirse a él, le apartan de cualquier afección sensible.

Por su parte el “arte combinatoria”<sup>62</sup>, es una técnica subsidiaria de la mnemotecnica, su función consiste en combinar palabras y sonidos cuyo origen mítico y cosmológico se le adjudica - obviamente - al eón “Logos”. Éste cumple con la intención del Ser de hacer expreso lo inefable, concibiendo un número de imágenes surgidas a partir de la primera palabra “ARXE”, desde donde se da comienzo a las treinta letras equivalentes a los treinta eones. Cada eón tiene así su propia letra, conformación, pronunciación, figura e imagen. De modo que sus relaciones, interpolaciones o confrontaciones acaecen con frecuencia y llegan a desencadenar series de palabras que pueden alcanzar el infinito. Equivalen dichas relaciones a las *syzygias* eónicas, pero con la diferencia de que cada letra por sí sola conforma la totalidad, algo semejante a una mónada, siendo en realidad sólo una ínfima parte del Todo. Sin embargo, el Todo no es el resultado de la suma de estas partes, sino la reconcentración de todas las letras en una sola y última letra, con la que se hace posible restablecer el orden pleromático; de ahí, la necesidad del permanente y continuo “*conyugio*”.

Como se puede observar, el mundo de las letras es en este caso paralelo al de los eones, simbolizan por igual su proceso de degradación. Sophia invadida de soberbia hace sonar su propia voz y con su sonido engendra, a imagen de los eones, sus propios sonidos. Nuevamente, a través del mito cosmogónico, se justifica la técnica de las palabras y los sonidos. Las cosas se originan como resultado del acto sonoro de Sophia, de modo que sonidos y cosas simbolizan la decadencia que se ha producido en el Pleroma. Decadencia que se concretó con la emisión de las cosas en la “región intermedia” o “mundo psíquico”. Por consiguiente, sonidos y cosas pertenecen a este mundo: más acá del universo de la perfección, en donde reina Silencio; y más allá de la materialidad o mundo de la muerte, en la nada. Se comprende así que el sonido sea el medio por el que la palabra se hace cosa, contingencia, semejanza o símbolo. El sonido encierra a las letras, pero al contrario de ahogarlas, rezuma en ellas su misterioso significado: evoca la realidad superior a la que pertenecen; o, tratan de intuir su contenido óntico desde su propia resonancia.

Siguiendo este orden de ideas, puede observarse que los sonidos y las letras poseen su correspondiente jerarquía pleromática. Así, surgen nueve consonantes mudas pertenecientes al Padre y a la Verdad, ya que por su mismas características deben ser inefables. Igualmente,

---

<sup>62</sup> Bajo éste nombre se denominó en verdad a una técnica que tuvo enorme auge en la Edad Media, cuya función parece haber sido eminentemente lógica y mnemotécnica. Entre sus representantes más importantes se destacó Raimundo Lullio, pero también, al mismo tiempo que recibió enorme influencia de la cábala judía, sirvió de fuente para la tradición equivalente en el campo cristiano, especialmente dentro de los renacentistas como Pico della Mirándola. Véase Francis Yates, Ensayos Reunidos, Edit. Fondo de Cultura Económico, México, 1990, v.1. Aquí emplearemos este nombre a falta de uno concreto que haya sido aportado por la tradición o los historiadores y, desde luego, por la enorme proximidad que hay entre uno y otro “arte”.

ocho semivocales pertenecen al Logos y a la Vida, pues, según su sonido, están entre consonantes y vocales. De manera que a las siete vocales les debe corresponder los eones *H-o-m-b-r-e* e *I-g-l-e-s-i-a*. Consecuentemente, como se ve, cada serie de sonidos y palabras es desigual, lo cual pone de manifiesto la deficiencia. Para evitar ese posible desorden el Padre se conmueve y desciende para darle a las siete vocales la potencia de las ocho semivocales, quedando así equilibradas y bajo las órdenes de la serie de las consonantes. Así pues, se restablece el orden pleromático a cabalidad.<sup>63</sup>

Mas este acto no es suficiente prueba, se necesita que desde otra combinatoria se mezclen nuevamente las letras hasta formar un nuevo juego de seis letras. Si se multiplica esta última serie por el número de eones de la Tétrada Inefable -Primera Tétrada -, aparece un nuevo eón, el Innombrable, cuya composición correspondiente consta de veinticuatro letras. Ahora, a este resultado se le añaden tres letras dobles (ds,ks,ps), obteniéndose el número treinta, correspondiente a la sagrada armonía de la Treintena Eónica. Como corolario, se confirma de nuevo la armonía pleromática y el contenido del símbolo sagrado que lo expresa; es decir, el treinta como número que restablece el orden y concentra en sí mismo la unidad del Ser.

La importancia de este par de ejemplos de la técnica combinatoria, no consiste tanto en la descripción ni en la precisión de las operaciones, sino en la función soteriológica de estas armonías. Al igual que en el orden mitológico del Pleroma, se debe justificar la venida del Salvador y su acción reparadora. Por ello, paralelamente al esquema cosmogónico, el número "Treinta", equivalente a los "Treinta Eones", debe producir al eón Salvador. Y si seguimos la descripción que Irineo le atribuye a Marcos "el Mago", el nombre que equivale al del Salvador es el de "IESOUS", compuesto por apenas seis letras. Este nombre sagrado para el creyente común por simple fe, le revela al *pneumático* la *gnosis*. Pues mientras el simple creyente o el *psíquico* sólo logra reconocer el signo; el otro, en cambio, esta en condiciones de penetrar en su valor místico. Y tal contenido se le revela de la siguiente manera: el número seis coincide con el número de las horas en que el Salvador fue clavado en la cruz, y es también el número del día en que fue creado el hombre. Nuevamente se puede concluir que el número seis simboliza la potencia de la creación y de la regeneración, pues confirma su función restauradora al sumarlo a las veinticuatro letras del Innombrable, con lo que se produce la Treintena que simboliza la armonía pleromática, el punto de llegada de todos los caminos.

Sucede también que la "región intermedia" es el universo del sonido. Allí un concierto astral producido por las esferas hacen resonar la concavidad del cosmos, siguiendo cada una de ellas un sonido que le es propio:

"El primer cielo pronuncia la "a", el siguiente la "e", el tercero la "é", el cuarto que está en medio del siete pronuncia la potencia de la "y", el

---

<sup>63</sup> Irineo, Op.Cit. I 15-16

quinto la "o", el sexto la "y", y el séptimo y cuarto después del medio, la "o".<sup>64</sup>

El sonido de las letras conmueve al cosmos, acompaña a los ángeles y a los dioses y le da sentido a sus figuras al crear a través de su resonancia un medio de comunicación con los hombres. De modo que los sonidos al igual que las letras en el Pleroma, tienen en el cosmos un orden jerárquico, pero su finalidad se desconoce si no se combinaban de acuerdo con la nomenclatura de los dioses y los ángeles.<sup>65</sup> Solas, sin ningún control, completamente desconcertadas, estas especies de mónadas se ignoran entre sí, hasta que el Gnóstico - en su labor de interiorización - les otorga sentido al descubrir en el orden cósmico el sonido correspondiente a cada esfera, a la forma de cada ángel, decano, dios; determinando cada equivalencia, cada escala, cada intensidad sonora:

*" This is the knowledge of the living book which he revealed to the aeons, at the end, as his letters, revealing how they are not vowels no are they consonants, so that one might read them and think of something foolish, but they are letters of the truth which they alone speak who know them. Each letter is a complete <thought> like a complete book, since they one letters written by the Unity, the Father having written them for the aeons in order that by means of his letters they should know the Father. "*<sup>66</sup>

No obstante, esto no quiere decir que se estén trazando taxativamente todos los pasos que el iniciado debe seguir a fin de develar el Ser. Apenas es una vía entre muchas, una sugerencia que el iniciado puede tomar a voluntad. Lo que interesa es que se consiga abrir el "cuerpo psíquico" al espíritu, concentrando en sí mismo el máximo de información simbólica, de interpretaciones y posibles relaciones en que se vincula la lectura del cosmos con los textos de las Escrituras, la filosofía pagana y los conocimientos esotéricos vigentes. De esta manera se intenta hacer más sintético el conjunto de posibles significaciones en la mente de un hombre finito; así como se procura que la mente consiga hacer del cosmos un mapa seguro de su propia trayectoria cognoscitiva y lo pueda poner en relación consigo mismo.

En el caso de los sonidos, el orden cósmico jerarquiza y despeja lo real de lo aparente, determinando el verdadero lenguaje que pone al individuo en contacto con el Absoluto. Como

---

<sup>64</sup> Ibídem. I 14,7

<sup>65</sup> Por ejemplo, en *Marsanes* se encuentran afirmaciones como esta: "Los sonidos de las semivocales son superiores a las consonantes(las que no tienen voz). Pero las que son dobles(z, x, ps) son superiores a las semivocales que no cambian. Pero las aspiradas(th, ph, ch) son mejores que las no aspiradas(k, p, t) entre las consonantes. Pero las que son intermedias(b, d, g) aceptarán su combinación en la que están. Ignoran lo que es bueno. Ellas se combinan con las intermedias que son menos. De acuerdo con la semejanza forman la denominación de los dioses y los ángeles no porque estén mezclados entre sí de acuerdo con toda forma, sino sólo porque tienen una función buena. No llegó a ser revelada su voluntad."( Bib. NH, X, 27, 1-10)( Las letras entre paréntesis y en bastardilla las he añadido, para dar mayor claridad a la jerarquía de la combinatoria y su forma de funcionar).

<sup>66</sup> N.H. *The Gospel of the Truth*, I 23.1-15



se verá más adelante, en la mística, la combinatoria de sonidos lleva a establecer cuáles son las tonalidades y escalas precisas que facilitan el ascenso a la *gnosis*. De esta forma el “arte combinatoria” entra a cumplir otra función, la del archivo o memoria de los símbolos sagrados y de sus sonidos equivalentes, su jerarquía, sus combinaciones y sus efectos. Por lo tanto, contiene el respaldo teórico sobre el que se levantará el lenguaje místico, el punto límite en el que el lenguaje racional se hace insuficiente. Exigiéndose una fonología que ordene los sonidos del silencio, sin sintaxis, superando el orden lógico, con un movimiento similar al ritmo del Pleroma, algo así como suaves susurros similares a:

“...bagadazatha, begedezethe, <bêgêdê>zêthê, bigidizithi,  
bogodozotho, buguduzutthu, bôgôdôzothô...”<sup>67</sup>

O simples sonidos guturales semejantes a los que produce un niño “cuya alma, al salir del vientre materno, hace resonar el eco de cada uno de estos elementos”.<sup>68</sup> Todo un complejo arte con una finalidad aparentemente inaudita: componer una alabanza. Un rito de elevación espiritual. Mas esta plenamente justificado, pues así se descubren los sonidos sagrados que posibilitan que la *psique* se pueda remontar hasta la dimensión del espíritu. Que es lo mismo que decir: que el individuo retorna a un plan de pureza total, de completa ingenuidad, en donde se extingue todo tipo de referente racional o discursivo.

Desde otra posición, la “aritmología” complementa a la anterior técnica, e inclusive, llega a funcionar simultáneamente. Consiste esta nueva herramienta, en un sistema de juegos numéricos de tradición pitagórica (o así pretendía hacerlo ver Hipólito). Su finalidad es, como la del “arte combinatoria”, resaltar la sacralidad de ciertos números y avisar al iniciado de la presencia de armonías y semejanzas significantes, a través de las cuales se puede “revelar” la Verdad. En tanto que en lo que se ha denominado aquí el “arte combinatoria”, los nombres sólo actúan como un proceso de función o de concentración hasta llegar al Silencio o a la última y total letra; la “aritmología”, por su parte, va en sentido contrario, pretende expandir un nombre, una palabra o una letra hasta su máxima expresión posible. Sin embargo, su finalidad se dirige hacia el mismo punto: servir de archivo mental capaz de clarificar y ordenar en la mente las señales más apropiadas para poder acceder a la *gnosis*. Por ello, ambas técnicas conforman un solo lenguaje, una sola máquina mnemónica desde donde se logra evocar un orden, un tiempo y una imagen original.

Con todo, ambas técnicas funcionan al unísono como engranajes de una máquina mnemotecnia total, la cual tiene su base en la cosmología, que es la estructura en que se sustenta; y, en la cosmogonía, como código de símbolos y como centro del acontecer ontológico. Su operatividad consiste, por tanto, en servir de medio de interpretación alegórica de ese acontecer, ya en la forma de mitos; ya haciendo que los nombres se conviertan en especie de máscaras tras las cuales se esconden los elementos claves de la “revelación” del Ser. Por

<sup>67</sup> N.H. Marsanes, X 31.20-25

<sup>68</sup> Irineo. Op.Cit., I 18,8

ejemplo, un nombre como "IESOUS", en la "aritmología" no se puede reducir exclusivamente al nombre sagrado del Salvador, sino que revela anticipadamente el conocimiento de la vida verdadera. Este nombre resulta de la unión entre la Primera y la Segunda Tétrada, originando dicha conjunción la Primera Ogdóada. Si se suma la Ogdóada y la Década, resulta el número "18" que equivale al valor de las letras que forman el nombre "IESOUS". O, visto desde otro punto de vista, se puede intentar multiplicar la Ogdóada por la Década, dando como resultado el número "80", el cual al multiplicarse con una nueva Década da el número "800". Sumando así el "8", "80" y el "800" nos encontramos con el "888". Número mágico con que la tradición simboliza el sagrado nombre de "IESOUS".<sup>69</sup>

Así, se pueden traer a colación otras tantas equivalencias y demostraciones entre nombres y números, en las cuales los números según fueran sumados o multiplicados podían llevar al significado original, a la verdad original y "revelada". Evidentemente, no se les puede endilgar a estas operaciones que fueran meros caprichos o absurdas conjeturas. Su lógica debe corresponder a una forma de entender y concebir el conocimiento de la época, del mismo modo que cumple con una función eminentemente religiosa, aunque no exclusiva a ese ámbito. Dicho de otro modo: lo que se busca consiste, tal y como sucede en las más modernas ciencias, en probar la armonía, la coherencia y la necesidad del orden positivo. De manera que, en otro ejemplo, cuando tratan de demostrar que a la Primera Tétrada le corresponden cuatro números, uno por cada eón (1,2,3,4), si éstos son sumados entre sí dan como producto el número "10". Hecho que no significa otra cosa que un intento por conseguir una forma de codificar en una equivalencia numérica los nombres sagrados, y así:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10 = \text{PRIMERA TÉTRADA} = \text{IESOUS}$$

E igualmente, del nombre "IESOUS", si se le descompone en cada una de sus letras, se observa que en la sola "IOTA", al componerse por sí misma de cuatro letras, ya equivale a la Primera Tétrada (una letra por cada eón). Y las seis letras siguientes, en su conjunto, contienen las veinticuatro letras que conforman inicialmente al Pleroma. Ahora, si se suman éstas mismas veinticuatro letras a las seis del nombre original, IESOUS, se tiene como resultado: Treinta. La Treintena Sagrada que conforma el Pleroma, incluyendo al Espíritu Santo o último eón. Por consiguiente, en una sola palabra se concentra la unidad del Ser y su multiplicidad de imágenes y semejanzas en que se hubiera podido manifestar en el mundo sensible. Una conclusión completamente afin con las observadas anteriormente.

No obstante, otras palabras sagradas evocan el orden del Pleroma sin llegar a contener toda la unidad. Éste era el caso de "CHRISTOS", el cual se compone de ocho letras equivalentes a la "Ogdóada", al "Límite" entre lo eterno y lo sensible. O "HUIUS CHRISTOS" conformado por doce letras, que evocan a la Dodécada, ahí donde se reúnen las causas y las virtudes del mundo cósmico representadas por el Zodíaco. Retener en la mente tales imágenes, realizar la operación oportuna, hacer coincidir las semejanzas y las posibles combinaciones, todo ello dependía de la habilidad del Gnóstico. El control de esa maquinaria le permite convencerse de que esos juegos armónicos conforman la "gymmnasia" apropiada para ejercitar al "cuerpo psíquico". Que gracias a la destreza que adquiriera en el uso de semejantes "artes", - en el

---

<sup>69</sup> *Ibidem.* I 15,2

desciframiento de números y letras sagradas -, podrá abandonar la ignorancia y atisbar el paso de la muerte a la vida, “pues el nombre se le convirtió en camino hacia el Padre de la Verdad”.<sup>70</sup>

## **B      *ASTROLOGIA-MAGIA-ANATOMIA***

Frente a la tendencia muy marcada en nuestro tiempo a delimitar los espacios en que actúa una determinada disciplina científica o técnica, sin duda alguna, en tiempos de los Gnósticos éste problema no debió ser ni siquiera planteado. Así lo demuestra el hecho de que la acción de los saberes, técnicas y prácticas cotidianas funcionaban en conjunto, implicadas unas en otras y en forma simultánea. Tejiéndose de ese modo una red casi infinita e indistinguible de causas y efectos que hacían imposible determinar si un objeto era resultado de tal o cuál saber específico.

Para el saber de estos tiempos, en general, todo punto de llegada podía perfectamente servir de punto de partida de un nuevo fenómeno o de uno similar o de uno completamente distinto, sin poderse establecer una causa única o un fin determinado y exclusivo hacia el que se había destinado cierta acción. Definitivamente, lo último que se le debe pedir al sabio de estos tiempos e imbuido de este tipo de conocimientos, -tal y como le ocurría a los Gnósticos heréticos -, era que tratara de establecer una metodología de su experiencia espiritual. Por ello no sobra en insistir, que lo que se trama en este último aparte no es más que una hipótesis, una ficción si se quiere, con la cual se pretende comprender el proyecto de construcción del “yo” por parte del Gnosticismo, tratando de armonizar sus disciplinas en una especie de dispositivo pedagógico, formativo y ordenativo, creador de formas de subjetividad existencial con finalidades de tipo metafísico.

Dicho lo anterior, no se niega de ningún modo que cada una de las técnicas mencionadas en el presente subtítulo cumpla con una finalidad específica. Pero también es evidente que se encuentran tan conectadas que, inclusive, llegan a interferirse hasta el punto que se hace completamente imposible distinguir su espacio de acción. En teoría, por lo menos, la astrología debe interpretar las relaciones que se producen en los astros, sus potencias, influencias, conjunciones y repelencias. Es ella quien prueba fehacientemente las deficiencias del cosmos, la corrupción del cuerpo humano como producto de su condición microcósmica, así como de todo aquello que le rodea. Por otro lado, la magia muestra simultáneamente la sucesión de experiencias con que es posible verificar la tangibilidad de lo extraordinario; la demostración de que dadas ciertas condiciones pueden superarse las circunstancias espacio-temporales en que se encuentra relegado el hombre. Y, en tercer lugar, la anatomía, como símbolo o como discurso médico, según el caso, constituye la alegoría del cosmos sobre el cual recaen las operaciones de las artes mágicas y astrológicas. En la imagen anatómica y en su estructura interna opera el fin de esta tecnología: la Salud Espiritual. O, igual, sobre la semejanza (*EIDOLON*) o forma del cuerpo humano recalcan las técnicas de la astrología y de la

---

<sup>70</sup> *Ibidem*. I 15-16. Vid. las notas de Monserrat Torrens, pág. 206-210.

magia, como mecanismos capaces de extraer de su interior su verdadera imagen (*EIKON*), la eterna y preexistente, la que más que un mero reflejo del cosmos es la más real y concreta expresión del Pleroma.<sup>71</sup>

En efecto, la actividad de la astrología y de la magia tienen como objeto central el “cuerpo geminado”, a pesar de que su fin no se reduce a él en sí mismo, sino a conducirlo a su superación o a su anulación en beneficio del autoconocimiento. No podría ser de otro modo la situación del “cuerpo humano”, toda vez que su origen lo somete a ser producto del deseo de los arcontes, de los ángeles y los decanos simbolizados en el cosmos - en los *topoi*: los astros y los signos del Zodíaco. Cada movimiento astral, cada fenómeno estelar repercute así necesariamente en aquella pequeña organización microcósmica. Su comportamiento, digestión, deseos, pasiones y pensamientos son el resultado de esa relación refleja y determinista.

La salud “psico-somática” no es un asunto exclusivo de la medicina, en estos tiempos y en este medio, aparece más vinculada que nunca a los designios de una técnica superior, sagrada; la cual está en capacidad de reconocer en el mapa astral la dependencia corporal de la corrupción natural. Tanto el Gnóstico herético-cristiano como sus colegas herméticos, se han acostumbrado a referir los miembros del cuerpo humano a un patrono divino, y con ello dejan en manos del designio cósmico la suerte de la salud humana.<sup>72</sup>

Este encuentro entre la medicina y la astrología más conocido como “*IATROMATEMATICA*”, cumple con una doble finalidad: en primer lugar, trata de mantener el cuerpo geminado en una unidad equilibrada, estable y controlada por la parte psíquica. En segundo lugar, permite aprovechar ese equilibrio para que los más aptos logren superar sus límites corporales y puedan expandir su yo hasta obtener la Salud Eterna. El astrólogo, en esa dirección, ordena su mapa astral estableciendo las “regiones fronterizas de los astros...de modo que a veces producen males, y a veces, bienes”.<sup>73</sup> De este modo el “paciente-creyente”, distingue en los planetas y las estrellas fijas un abigarrado conjunto de lugares (*loci*), en medio de los cuales reconoce las sintomatologías que recorren su propio cuerpo. Luminarias, conjunciones, *antypatheia*, *sympatheia*, espacio y tiempo que perfectamente equivalen en una relación refleja: a fiebres, alteraciones de la corriente sanguínea, de los flujos menstruales, a situaciones oportunas de fecundidad o a la contundente y definitiva señal de muerte. Réplica

---

<sup>71</sup> Nuevamente, vale la pena recalcar la distinción entre “semejanza” (*EIDOLON*) e imagen (*EIKON*), pues es fundamental en el desarrollo del proceso de conocimiento del Gnosticismo: en primer lugar, la “semejanza” equivale a la figura exterior o apariencia sensible del hombre. Era de origen psíquico y otorgado por los arcontes. Se

corresponde con el “cuerpo psíquico”, pero se manifiesta a través del “cuerpo hílico”. Por el contrario, la “imagen” se refiere a la parte que poseen algunos hombres igual a la realidad total y plena del Ser. Es lo que el Gnóstico en su proceso de autoconocimiento llega a descubrir como su verdadera *personalidad*, y cuyo efecto es conducirlo a la transformación completa de su ser individual. A partir de ese descubrimiento, de esa iluminación, se diluye la dualidad sujeto-objeto, se fusiona conduciéndolo al renacimiento del hombre nuevo en una nueva y verdadera vida.

<sup>72</sup> Bbica. N.H. *El Apócrifo de Juan*. II 15-17

<sup>73</sup> Hipólito, *Refut. Contr. Her.*, V 13,10

intensa, el microcosmos y el macrocosmos confluyen en el mismo punto, la extinción total de su componente *hylico*.

Ahora bien, si la estructura esquemática de la astrología y su influjo sobre el cuerpo humano, invariablemente lleva a la existencia humana hacia ese resultado negativo, su tarea no puede ser más limitada y menos carente de sentido. La imposibilidad de aceptar la existencia humana como un hecho natural, hace indispensable involucrar en su actividad un elemento que posibilite su función escatológica y soteriológica a la vez. Así pues, acudiendo nuevamente al mito cósmico, se recuerda que los eones enviaron a la “región intermedia”, antes de que éste fuera ordenado por el Demiurgo, la “Ennoia” (la fuerza espiritual o Espíritu Santo), instancia de la que fueron hechos los hombres espirituales. Con esta última esperanza incrustada dentro del orden cósmico, se cimienta la base escatológica que posibilita la escapatoria de la cárcel “psico-somática”. Sólo así se faculta controvertir el determinismo a que parecía condenarse la existencia en manos de la astrología.

Aún más, al concebirse la existencia de una “élite” de hombres superiores, consubstanciales al Pleroma, y, por consiguiente, superiores a los astros y a las constelaciones zodiacales, el cosmos y sus relaciones internas quedan al servicio de estos seres. Serían ellos quienes podrían ordenar, habitar y conducir los astros y sus designios hacia sus propias finalidades. Sobre este fundamento el Gnosticismo hermético, primero; y las sectas de origen cristiano, posteriormente, organizaron la “*IATROMATEMATICA*” como una medicina de carácter astral y zodiacal. En ésta última especie, por ejemplo, se agrupaba un número de enfermedades fijas al igual que sus curaciones, dividiendo el cuerpo en doce partes equivalentes a los doce signos o constelaciones. La medicina astral, por su parte, regía a un conjunto de enfermedades y curaciones organizadas de manera más flexible, admitiendo inclusive relaciones con las enfermedades y curaciones clasificadas por la medicina zodiacal.<sup>74</sup>

La “*IATROMATEMATICA*” no se limitó a reconocer la causalidad celeste como principio básico de enfermedades y curaciones, también tenía como labor calcular la duración de una enfermedad, predecir el momento de su finalización y las causas que podían dirigirlo a su cura o al incremento de su gravedad. Mas como a cualquier forma de medicina que se precie de serlo, se le exigía que curara. Por ello tuvieron que elaborar una muy completa terapéutica consecuente con los designios e influencias astrales. Acudiendo a métodos de orden alopático como homeopático, intentaron eclipsar las influencias astrales negativas o, por el contrario, pretendieron reforzarlas conectando la *antypatheia* o la *sympatheia* del astro - según el caso - al órgano a curar o a perjudicar y el remedio o el maleficio. Provocaban así la armonía o la discordia celeste reflejándola en la singularidad del ser humano. E iban entretejiendo una red de clasificaciones de orden botánico, anatómico y psicológico conectadas por el influjo del correspondiente astro en el órgano al que debían beneficiar o dañar, sumándose a todo ello una serie de olores, esencias y oraciones invocadoras que reforzaban el efecto buscado.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Festugière, A.J. La Révélation D'Hermès Trismégiste, Les Belles Lettres, Paris, 1986. Tomo I, vol.I, p.126-129

<sup>75</sup> Ibídem. Pág.133. Vid. Trismégiste, Hermès. Corpus Hermeticum, Trastes XIII-XVIII, Les Belles Lettres, Paris, 1973, Trat. XIV, 17.

Asimismo, el Gnóstico se demuestra que tiene el poder de manipular en su provecho el orden cósmico, por lo cual está en situación de presumir que todo este saber y estas prácticas pueden dirigirse a la solución de problemas más acuciantes. Es decir, es viable que toda ese armazón se utilice en por lo menos un gran problema fundamental: la superación de la condición existencial en que se halla el hombre. En este sentido el Gnóstico herético-cristiano fue quizás más enfático que sus parientes herméticos, quienes no tuvieron mayores inconvenientes para sacarle un provecho menos lejano y más inmediato a su medicina astrológica.<sup>76</sup> En cambio, las sectas de tendencia cristiana no ven en la salud terrena nada más que un pretexto encaminado a la obtención del más preciado de los beneficios, la salud espiritual. Su forma de asumir la "IATROMATEMATICA" no se esmera tanto en el rigor de sus clasificaciones naturales, ni en elaborar fórmulas prácticas curativas, sino que se centra en redactar ordenamientos de tipo moral y educativo, con los que se le da otro uso y otro sentido a estas técnicas.

Así, continuando con el tradicional lenguaje alegórico que les caracterizó, construyen representaciones e imágenes cuya visión debe procurar al creyente consejo y orientación que los guía hacia un estado de salud y paz interior, verdadero estado de perfección que le permitirá acceder a la *gnosis*. Frecuentemente, frases como "los ángeles de la derecha"<sup>77</sup>, o, "el juez está cerca y el heraldo me ordena defenderme",<sup>78</sup> refuerzan el discurso y encubren los mandamientos doctrinales y mitológicos directamente vinculados al mundo astral. Ángeles, heraldos o jueces están representados en el mundo celeste y tienen una función salutífera, sirven de símbolos del deber, de la realización de buenas obras o simplemente ayudan a afirmar la fe. Además, cumplen con el papel de puntos de apoyo a los que el *psíquico* acude en un proceso de autodominio, como exhortativos o reanimantes en momentos de debilidad. Sin embargo, teniendo en cuenta que estos seres tienen un origen "psíquico", sólo logran ser útiles en tanto en cuanto se trate de dominar o someter el "cuerpo hylico" o del propio equilibrio del orden "psíquico". Mas no son infalibles: dichos ángeles, heraldos, jueces (léase deberes, disciplina, buenas obras, etc.), suelen fallar en situaciones cruciales: en aquellos momentos en que el dolor, el estremecimiento o la misma alegría son tan profundos o tan intensos, tan exorbitantes que son capaces de desequilibrar la paz y la salud "psico-somática" del individuo. Esos instantes decisivos en que el equilibrio corporal demuestra su insuficiencia, su carácter provisorio, exige la necesidad de un elemento superior. "Algo" que le permita rebasar las limitaciones críticas en que se encuentra abismado; "algo", que le permita superar su Destino. Que le conduzca hacia una verdadera salud, libre de debilidades y fallos inoportunos.

Sin duda, ese "algo" representa a la conciencia de salud que el Gnóstico concibe como resultado de su propia experiencia corporal. Debilidad, deseos, desajustes que le dejan a la deriva en manos del inexorable destino, le hacen recordar su condición limitada y finita. En este preciso punto comprende que el equilibrio psico-somático sólo es una apariencia. La

---

<sup>76</sup> Festugière. Op. Cit. Pág. 134.

<sup>77</sup> Clemente de Alejandría, *Extractos de Teodoto*, en Los Gnósticos, t.II, 73,13.

<sup>78</sup> Irineo, Op. Cit., I 13,6

legítima salud se encuentra en otra parte. Tiene que ser el resultado de una realidad superior, en donde la enfermedad, el dolor y la muerte no tengan cabida.

La utopía de la salud que el Gnóstico preconiza, está en este punto al borde de caer en el mismo defecto que le atribuían a sus rivales ortodoxos, esto era: la necesidad de concebir un Salvador capaz de superar la fatalidad del destino humano mediante la Encarnación y la Redención. Hechos a todas luces de imposible comprobación colectiva. Empero, mientras el cristianismo ortodoxo se limitó a dogmatizar el hecho desde un principio; el Gnosticismo, en su versión cristiana, encontró en esta peligrosa idea la conexión experimental que le hace falta para completar su radical concepción de la Salud Eterna.

Debe demostrarse que es posible escapar a la fatalidad del destino. Este hecho totalmente improbable, sólo es aceptable a través de la ocurrencia de un acontecimiento absolutamente extraordinario. Y hombres como los Gnósticos - junto con una buena parte de sus contemporáneos - acostumbrados a la abulia y a los sinsabores que deparaba la vida rutinaria, exigen que por lo menos se les otorgue una prueba íntima, personal. Así que la astrología, siguiendo los trazos diseñados por la perfecta sincronización de la serie maquina "cosmología-cosmogonía-mnemotecnia", acoge la presencia de un último astro protegido por una luz sobrecogedora y diferente a los demás astros. El último eón, el Hombre Perfecto enviado por el Padre, el número seis con el que se restablece la suma de la Treintena y el orden pleromático. Cualquiera fuera su vía de presentación, desentona con la armonía cósmica, representa la destrucción del orden natural y la superación de la muerte. Es, en concreto, ese "algo" tan esperado que requiere el Gnóstico como prueba contundente capaz de modificar el triste e inexorable destino que parece marcarle la naturaleza. La aparición triunfal e inusitada de ese emblema, constituye el acontecimiento justo que ilumina con "nuevos y salvadores caminos" a los hombres espirituales y les transfiere la seguridad de que se salvarán por su providencia.<sup>79</sup>

Con todo, en la medida que el cristianismo ortodoxo defiende el "milagro" como uno de los dones con que Dios privilegia a algunos de sus fieles, en donde encuentra uno de los medios de persuasión más convincentes con que cuenta para atraer a las masas; el Gnóstico asimila el milagro a un "arte", a la magia, lo que hace que la producción de hechos extraordinarios o sobrenaturales sea el resultado de una disciplina susceptible de aprendizaje. Un conjunto de técnicas esotéricas que sólo se pueden comunicar a una élite privilegiada de iniciados. En esa particularidad radica el centro de la disputa de Pablo con Simón "el Mago", la cual no se dirige sino a la legitimación de la sacralidad del "milagro" y su conexión doctrinal con la tesis de la "gracia espiritual"; frente a la intención plenamente demostrativa de los Gnósticos, arrogándose un poder secreto con el que prueban su condición de hombres privilegiados y, al mismo tiempo, expresan la posibilidad de subvertir y dominar el orden natural.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Clemente de Alejandría, *Op. Cit.*, 74,2.

<sup>80</sup> Irineo, *Op. Cit.*, I 23,1.

En efecto, el milagro entraña la voluntad divina. Simboliza el deseo de Dios de agraciarse a uno de sus elegidos con el Espíritu Santo, y de ese modo lo hace ejemplo para los demás hombres como signo instructor de la palabra divina. Por el contrario, la magia constituye todo un conjunto de técnicas y artificios al servicio de ciertos hombres privilegiados que se capacitan en ello, no para hacer exhibición pública y ejemplificante, sino como poder interior con el que se autodemuestra la inversión del orden natural. Lejos de ser un don o una demostración del poder divino, el Gnosticismo ve en la subversión del orden natural, en lo extraordinario, no un simple beneficio particular. No se trata de “sanar” a Lázaro. Todo consiste, más bien, en revalorizar el acontecimiento mágico de la Encarnación del Salvador como hecho educador en el que el Hombre *psíquico* y el *pneumático* aprenden que el mundo sensible es una apariencia y que está en sí mismos la capacidad de huir de ese mundo trastocando su estabilidad y su orden natural.

De este modo, los primeros Gnósticos como Simón “el Mago”, Menandro o Marción hasta los últimos testimonios que se tienen a través de Epifanio de Salamina en el siglo IV, vieron en la magia, la *tekné* con la que era posible hacer que el orden del cosmos, el tiempo y la realidad más inmediata no fueran suficientes muros en los cuales se pudiera contener el destino humano. Prueban que “quienes conocen la necesidad del devenir y los caminos por los que entra el hombre en el mundo”<sup>81</sup>, podrían imitar la acción subversiva del Salvador; podrían - según Menandro - hacer posible lo imposible:

“... gracias a la magia que enseñaba se recibía una ciencia capaz de vencer a los mismos ángeles que crearon el mundo”.<sup>82</sup>

La magia permite al Gnóstico ejercer su poder en forma casi absoluta. Impregna con ello todos los gestos ritualísticos de su religión y de la vida cotidiana. Sacraliza cada instante, cada sensación, cada acto y cada pensamiento. El bautismo, por ejemplo, permite acceder a la eterna juventud y a la inmortalidad; el matrimonio, el “conyugio espiritual”, fusiona en la unidad a los contrarios. De manera que el resultado de introducir la magia y sus operaciones en el interior de la vida de iniciación del Gnóstico, se convierte en el medicamento que garantiza un completo dominio del yo. Una suma de disciplinas y ritos confluyen así en la anticipación de la salud espiritual del “pneumático”. Éste logra vislumbrar un estado de tranquilidad, seguridad y certeza que le harán imperturbable e incorruptible.

Tanto la “*IATROMATEMETICA*” como la magia buscan detallar los caminos y las encrucijadas en medio de las cuales se debate la existencia humana, pero su finalidad principal sólo se puede cumplir “pro-curando” la existencia, es decir: retornando a su auténtico origen. Finalidad, que a todas luces no consigue ser satisfecha por esta maquinaria de producción subjetiva. Magia, astrología y medicina recaen y terminan reducidas en la propia corporeidad.

---

<sup>81</sup> Hipólito, Op. Cit., V 16,1.

<sup>82</sup> Irineo, Op. Cit., I 23,5.



No pueden desbordar ni prescindir de la forma anatómica. Superar la figura humana significa ir más allá de sus propias funciones y capacidades, pues su misma existencia como *tekné* no se justificaba sino con la existencia de dicha figura. Dicho de otro modo, “el cuerpo psíquico” conforma una ambigüedad problemática: por una parte, como “semejanza” (*EIDOLON*) refleja el cosmos; por otra, como “imagen” (*EIKON*) del Ser, constituye la frontera en donde se delimitan las dimensiones de lo natural y lo sobrenatural; lo aparente y lo real. En la figura humana reside el mapa con el que se orientan y aplican las técnicas subjetivas, con las que se educa y disciplina al iniciado; o mejor, con las que se le familiariza y se le aficiona por lo espiritual. Sin embargo, estas técnicas son, a pesar de su poder, incapaces de superar la forma. Sólo muestran la posibilidad de una existencia superior o la ingente necesidad de alcanzar la Salud Eterna. No lo consiguen. No pueden pretender nada más que simulacros, destellos de un autoconocimiento, sin lograr la separación definitiva del “Yo Auténtico” de la dimensión corporal.

En el fondo esta serie maquinal no es sino un conjunto de ejercicios preparatorios, con los que los Gnósticos se habitúan paulatinamente a la difícil tarea de introducirse por los resquicios que se entreabren en la esfera espiritual. No obstante, la imagen anatómica humana fascina y atormenta al Gnóstico. En ese proceso de iniciación, ve en esta imagen las posibles vías de huida y acceso a la verdadera existencia; pero, también, percibe en ella la sombra que le sigue aprisionando y le ata a la realidad sensible. Ambigüedad trágica en medio de la cual se esfuerzan las diversas sectas gnósticas herético-cristianas por llegar a un acuerdo: v. gr., el mago Simón pretendía ver en la forma humana las claves de la interpretación veterotestamentaria<sup>83</sup>; los “naasenos” añaden una coincidencia más entre el cerebro, los cuatro sentidos y los cuatro ríos que salen del Jardín del Edén<sup>84</sup>; o los “peratas” que alegorizan la imagen del cuerpo comparándola con la armonía pleromática, centrando al Padre en el cerebro y al hijo en el cerebelo<sup>85</sup>. Y sin dejar de mencionar las codificaciones valentinianas, en las que se vuelve a reiterar la serie cosmológica-mnemónica - tal y como lo hacía Marco - a lo largo del cuerpo humano:

“Y el hombre entero es la imagen integral de la Tricóntada del modo siguiente: en sus manos, por diez dedos, lleva la Década, en todo su cuerpo, dividido en doce miembros lleva la Dodécada...en cuanto a la Ogdóada, que es inefable e invisible, la conciben como escondida en las entrañas “.<sup>86</sup>

La imagen física del hombre no sólo es un punto de conexión. Allí no se limita a producirse la coordinación de las disciplinas que conforma la maquinaria “astrológico-médico-mágica”, sino

---

<sup>83</sup> Hipólito, Op. Cit., VI 15 y 16.

<sup>84</sup> *Ibidem*, VI 14, 7 y 15,4.

<sup>85</sup> *Ibid.*, V 17,11

<sup>86</sup> Irineo. Op. Cit. I 18,1-2.

que en ella se conjugan todas las demás series maquinales existentes en forma simultánea. La imagen anatómica del cuerpo humano sirve de base estructural o de punto vértice, desde donde parten o a donde llegan todas las actividades disciplinantes producidas por las series maquinales. Tanto la cosmología, cosmogonía o mnemotecnica coinciden con la magia o la *IATROMATEMATICA* en el proceso de transformación del hombre *psíquico* en *espiritual*. Y la acción de todas estas máquinas recalca sobre la imagen anatómica humana, sobre el “cuerpo psíquico”, que al conseguir “transformarse” recibe la “revelación”. Sobre esta figura las máquinas incorpóreas laboran conjuntamente, constituyendo su subjetividad, organizan su identidad y la sacan a la luz. Actúan sobre esa imagen, como si fuera un plano que es posible recorrer desde diversos puntos y sentidos, el Gnóstico consigue llegar a su plena madurez productiva. En el dominio de todos los símbolos y las disciplinas que aplica en esa imagen anatómica, logra alistarse para su último y trascendental ejercicio, su prueba final: la ascesis a través de la cual conseguirá liberarse de sí adquiriendo la certeza de su auténtico yo.

Ahora: ese autoconocimiento radica en un estado de plena lucidez, una situación mental que se hace posible como realidad, suprimiendo la realidad existencial del cuerpo dividido en órganos. Pero en tanto hayan procesos deseantes o digestivos, el Hombre Perfecto es una realidad imposible. Tal perfección no logra hallarse sino anticipando la muerte, con lo que todas estas técnicas, todo este esfuerzo formativo no tendría ningún sentido; salvo que se pudieran buscar situaciones momentáneas de la existencia espiritual, pequeñas muertes que anticiparan al Gnóstico la respuestas a sus interrogantes más angustiantes : ¿Quién soy? ¿Cuál es mi linaje? ¿Por qué he nacido? ¿En qué he de transformarme?<sup>87</sup> Preguntas que únicamente le serían respondidas a aquel que fuera capaz de llevar su ascesis hasta situaciones límite, más allá de su corporeidad dual, en estados de éxtasis en los que el iniciado podría recibir la tan ansiada *gnosis*. La verdadera certeza que le proporcionaría la total tranquilidad y seguridad necesaria como para poder vivir el resto de su existencia en el mundo sensible, completamente indiferente al destino de su dualidad corporal. Certeza que le brindaría la seguridad de que al momento de extinguirse esa corporeidad “hylico-psíquica”, conseguirá la definitiva libertad de su ser.

## C. *ASCESIS*

Las series maquinales en su proceso de acción simultánea, conforman un conjunto único, un enorme artefacto incorpóreo del que se sirve el Gnóstico para sentirse dominador del mundo

---

<sup>87</sup> Clemente de Alejandría. Op. Cit. Págs. 77 y 78.

que lo rodea. No precisamente porque desde ahí pudiera ejercer algún tipo de poder efectivo sobre la masa de cristianos, o porque a través de todo este complejo maquinal pudiera afirmarse en el mundo, sino por todo lo contrario. Porque desde una acción negativa, que parte del uso de esos mecanismos, consigue evadir cualquier responsabilidad con la realidad terrena. Su tarea consiste en huir. Seguro de que su “reino no está en este mundo” imprime todas sus esperanzas de perfección - política, social, ética - en una realidad superior, trascendente y despreciativa de la realidad inmediata.<sup>88</sup>

No obstante, el Gnóstico no se precipita en su esfuerzo por huir. Antes de salir del mundo quiere estar seguro de la existencia de esa realidad superior. Se auxilia de las máquinas mentales a fin de hacer más factibles esa viva ilusión: reinterpreta el orden natural, lo codifica simbólicamente, analiza sus regularidades y sus uniformidades; en fin, le impone su propia perspectiva o su propio sentido de la armonía transfigurando los resultados que obtiene a través de sus mecanismos teóricos, en señales que le afirman a gritos la existencia de ese mundo trascendente.

La construcción de este mundo íntimo, resultante del esfuerzo por ordenar el mundo sensible según estos mecanismos hasta elevarse al plano puramente espiritual, coincide con lo que Dodds y Festugière han denominado “mística extravertida”. Formación de una subjetividad religiosa que a través de dispositivos incorpóreos aprende a dominar sus sentidos, a comprender de un modo singular la exterioridad y obtiene las claves necesarias para vislumbrar su poder interior, su función en este mundo y la forma como puede huir de él.

Mas conocer la salida no significa conseguir la escapatoria. Si bien los mecanismos que constituyen esa forma de subjetividad aparecen ligados a su condición corporal, siempre encontrarán en ese cuerpo su propio límite. La “mística extravertida” no puede ir más allá de las experiencias que le ofrecen estos mecanismos, sin transgredir definitivamente los límites de la dualidad corporal que es donde adquieren su sentido. Así la “cura” de su existencia no consigue solucionarse. El Gnóstico está obligado a buscar nuevos y más completos medios que le proporcionen una solución definitiva, o que, por lo menos, le ofrezcan una respuesta más satisfactoria y acorde con sus interrogantes existenciales.

De manera que aprovechando la educación “psico-somática” que recibe mediante el conjunto maquinal incorpóreo, consigue ejercitar su propio poder sobre sí mismo, esto es: equipara el mundo natural con su propia corporeidad y desde ahí vislumbra su imagen del Pleroma; e igual, gracias al conocimiento de su parte *hylica* y el origen de su parte *psíquica* consigue poner en equilibrio su propia dualidad corporal. Y a partir de ese autodomínio, su labor podrá centrarse en investigar en su propio interior la verdadera naturaleza de su yo y la distancia hasta la cual puede elevarse. O, lo que es lo mismo, el Gnóstico empieza a ejercer sobre sí mismo una nueva forma de mística, una actividad eminentemente “introspectiva” en la que ya no contará más con el mundo exterior. A pesar de que semejante actitud le era anunciada

---

<sup>88</sup> Clemente de Alejandría, Op. Cit., III 2.5.2. Es quizá el único caso concreto, que se conozca, en donde un Gnóstico -Epifanes- se ocupa abiertamente de un proyecto ético-político.

como una exigencia que debía asumir desde un principio, sólo es en este instante cuando el Gnóstico aparece como un verdadero "convertido". Sólo ahora logra comprender su significado. Sólo ahora sabe que ha madurado y que por fin se siente listo para recibir la última lección, la información última que le permitirá obtener la "revelación":

“¡Oh, Padre mío! Me prometiste ayer introducir mi pensamiento en la Ogdóada y después introducirme en la Enéada. Dijiste: “Éste es el orden de la tradición(*paradosis*)”.”<sup>89</sup>

Ahora el discípulo se siente capaz de dominar la situación por sí mismo. Entiende que ya nada más le queda por aprender. Que está a punto para que se produzca su unión íntima y directa con el principio fundamental del Ser.<sup>90</sup> Actitud totalmente introvertida que asume por principio un modo de existencia fundado en la posesión de un conocimiento superior. Sin embargo, la respuesta del maestro puede desconcertarlo inicialmente:

“¡Oh, hijo mío!, éste sí, es el orden. Pero la promesa estuvo de acuerdo con lo humano, porque te lo dije al comenzar la promesa. Dije, si tienes en mente cada uno de los grados(*bathmós*). Cuando hube recibido el Espíritu por la Potencia, deposité en ti la energía. Verdaderamente la intelección existe en ti. En mí existe como si la Potencia estuviese encinta. Porque cuando concebí por la fuente que fluye en mí, engendré”.”<sup>91</sup>

Asombrado, el discípulo se encuentra por vez primera ante el hecho de tener que afrontar por sí mismo su propio problema existencial. Su búsqueda interior es a partir de ese instante, búsqueda solitaria. Personal. Ya no hay nada nuevo que el guía le pueda enseñar o que pueda extraer del exterior. Sin instrumentos nuevos, sin orientador, el discípulo se presta a afrontar una nueva situación que le angustia, pero cuya superación le deparará el acceso pleno al mundo espiritual.

Hasta aquí el *didáskalos* se había presentado como un símbolo de la imagen de Jesús. Escenificaba al Maestro respondiendo a su *katexoumenos*<sup>92</sup>: como guía y director espiritual,

---

<sup>89</sup> Bbtca. N.H. *Discurso Sobre la Ogdóada y la Enéada* VI 52, 1-5.

<sup>90</sup> Dodds, E.R. *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia*. Ed.Cristiandad, Madrid, 1975, p 111.

<sup>91</sup> *Ibidem*. VI 52, 6-20.

<sup>92</sup> Cfn. Vid. primer aparte de este escrito.

les revelaba su sabiduría. En este punto coinciden tanto la Gran Iglesia como los Gnósticos herético-cristianos, sin embargo, varían algunos de sus matices que abren aún más la sima entre la concepción ortodoxa y esta forma de herejía. Para la Gran Iglesia, el guía como modelo moral es la reencarnación de Jesús; su palabra y su autoridad es absolutamente incuestionable, perdura en el tiempo y su obediencia se mantiene hasta la muerte del creyente o discípulo. En el campo de los Gnósticos, en cambio, al considerarse maduro al discípulo se anula toda autoridad externa. No se le puede seguir tratando como a un niño necesitado de autoridad y protección. Maestro y discípulo se anulan, se suprimen, o mejor, se igualan una vez se demuestra la madurez del mencionado discípulo. Así que el que antes era discípulo ahora se reconoce en el “hermano gemelo” de Jesús.<sup>93</sup> La imitación es así la base doctrinal de esta actitud pedagógica: Jesús como maestro equivale a la verdad; hay que seguirlo e imitarlo hasta asemejarse, hasta identificarse con él; hasta transformarse en el maestro, en la Verdad.<sup>94</sup>

La transformación del discípulo en maestro, le permite al Gnóstico vencer el desconcierto que inicialmente le ha producido su nueva situación. Tal y como se supone debe ser la situación de un joven profesor de nuestros días, se llega a la “maestría” no por otra cosa que por la seguridad y el dominio que se tiene en el uso de una serie de técnicas y virtudes, las cuales ha logrado controlar y asimilar en su mente según el sistema de aprendizaje realizado, pero que perfectamente él habrá podido transformar en un estilo propio. De este modo la mente es elevada a la calidad de directora espiritual o “Padre de Verdad”.<sup>95</sup> Ya no serán necesarios más consejos; ya no hará falta la injerencia de una autoridad ajena. Su soledad, su estado de absoluta introspección, garantiza su completa impermeabilidad frente a las afecciones exteriores, y le facilita concentrarse en la búsqueda de su condición superior.

La introspección se dirige a conseguir un único fin, la espiritualidad, la porción infinita de su ser reducida a los estrechos límites de la finitud. Una vez descubierta y expandida puede “*simile a similis*” transformar todo su ser en lo que ve. Precisamente en esto último reside el fin a llegar, pero, ¿cómo conseguirlo? ¿A qué nuevas situaciones tendrá que someterse al creyente para poder asir ese conocimiento absoluto aparentemente inaccesible? ¿Cómo será posible alcanzar ese estado de infinitud y perfección sin que ello signifique al mismo tiempo destruir o abandonar para siempre el complejo corporal?

Sin duda, el primer paso en la consecución del autoconocimiento debe ser, desde luego, la búsqueda del conocimiento. Sin embargo, no hay una vía definida en la soteriología Gnóstica. Cualquiera que fueran los medios que se utilizaran, los discípulos estaban en libre disposición de hacer uso de la diversidad de instrumentos que le ponía a su servicio el *didaskaloi*, los cuales eran a su vez proporcionales a la multiplicidad de vías que se le presentaban. No obstante, hay en ellas ciertas constantes que se patentizan en sus discursos. Uno de esos elementos - quizás el fundamental-, radica en la función de la introspección como punto de

---

<sup>93</sup> N.H. *The Gospel of Thomas*. Vid. introducción de Helmut Koester, p.11 y ss.

<sup>94</sup> *Ibidem*. II 50,30.108. “Jesus said, “He who will drink from my mouth will become like me. I myself shall become he, and the things that are hidden will be revealed to him”.

<sup>95</sup> N.H. *Treat of Truth* I 42 y 43.

partida. El iniciado debe concentrarse en sí mismo, de modo que la investigación del yo comienza en su propia interioridad psicológica. En este punto se deben eliminar los deseos físicos, controlar el caos mental y conseguir el equilibrio total de la complejión psicosomática. "Descubrí lo infinito en mi materia; y rechacé la creación muerta que había en mí".<sup>96</sup>

El autodomínio facilita la contemplación del "cosmos-mente" con el que el iniciado dilucida la existencia del mundo de los eones reales. Su deseo de comprensión ilumina una primera intuición o revelación: "...y él ... únicamente sobre mí al levantarme, y vi al niño perfecto...".<sup>97</sup> El "Niño Perfecto" equivale a la luz que guiará al creyente en su paso por las esferas eónicas. Camino en el que a través de continuos bautizos, mediante el agua sagrada, se va purificando hasta lograr hacer comprensible y perceptible a su mente la Totalidad. Luego, retornará al mundo sensible transformado y dispuesto a predicar su experiencia entre aquellos que estuvieran listos para recibirla.

El periplo que realiza el discípulo recorriendo las esferas eónicas, se oculta detrás de una narración alegórica de los pasos que debe seguir en la búsqueda del conocimiento. Pasos básicos, pero de ningún modo únicos. Así aparecen descritos de otra manera en el "*Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*", en el que las siete primeras esferas representan los primeros pasos que se deben dar en el intrincado proceso de preparación. En este lugar residen la "comprensión" y la "dedicación" con que el Gnóstico se siente impelido a alcanzar la iluminación definitiva.<sup>98</sup> Representan su aliento moral. Pero también es aquí donde mejor puede palparse en qué consisten y cuál es la función concreta de esos alientos: himnos, palabras sagradas y ritos; elementos que activan el deseo del discípulo hasta llegar a producir en él verdaderos estados de desprendimiento corporal, de elevación mística o extática.<sup>99</sup>

Otro discurso confirma dicha apreciación: en "*Allógenes*", se presenta una visión muy detallada del proceso de conocimiento, aunque con resultados un tanto contradictorios. En primer lugar, el solo nombre del protagonista, *Allógenes* o el "Extranjero", orienta ya la base del recorrido que va a realizar. El iniciado tiene el poder de saber y reconocer hasta donde llega su capacidad de conocimiento - el cual es superior al de la mayoría -, por lo que se siente extraño ante todo lo que le rodea. Mas es la virtud la que le hace acceder al Triple Poder.<sup>100</sup> Su situación es incomprensible y ambigua durante una primera instancia, sintiéndose turbado e incapaz de conocer. Sin embargo, una primera visión le tranquiliza. En ella se le asegura su transformación en ser divino, y nos relata que siendo despojado

---

<sup>96</sup> Bbtca. N. H. *Zostrianos*. VIII 1,10-20.

<sup>97</sup> *Ibidem*. VIII 2,5-10.

<sup>98</sup> Dodds, E. R. Op. Cit. Pág. 108

<sup>99</sup> Bbca. NH *Disc. Sobre la Ogdóada y...* VI 60,5: "- Es mejor que desde ahora guardemos silencio apresuradamente. No hablar de la contemplación. Desde ahora es conveniente cantar himnos al Padre, hasta el día de abandonar el cuerpo".

<sup>100</sup> Bbtca. N.H. "*Allógenes*". XI 58,30; 59-5.

“...del vestido que me recubría y fui elevado hasta un lugar santo tal que en este mundo es imposible revelar a qué se parecía. Entonces por una gran beatitud, vi a todos aquellos acerca de los cuales había oído hablar, y los alabé a todos...”<sup>101</sup>

Desprendido del cuerpo; arrebatado su yo, su verdadera condición se hace capaz de recibir una nueva visión, esta vez discursivamente inenarrable. Mediante sonidos místicos, invoca la presencia del Triple Poder. Sonidos que el Gnóstico, profusamente entrenado en el arte de la mnemotecnía, asociará, utilizará, reconocerá e identificará con habilidad. La fuerte ejercitación con que ha sido entrenado por las máquinas incorpóreas, le facilita enormemente la tarea de comprender el mensaje revelado. Sin embargo, a pesar de haberse liberado de la dualidad corporal; de haber logrado la expansión de su yo; y, de haber comprendido plenamente la naturaleza de su condición existencial, el Gnóstico no consigue fusionarse con el Dios Agnostos.<sup>102</sup>

El retorno a la corporeidad parece ser el destino ineludible al que está obligada a relegarse la existencia del hombre “pneumático”. Con todo, la experiencia espiritual vivida no ha sido en vano, pues ha logrado comprender plenamente que el cuerpo es tan sólo apariencia; que su pensamiento tiene límites; que posee un yo superior a esas limitaciones; y, que su verdadero talante es inmortal. La angustia existencial que había originado tan inaudita empresa, queda así suspendida: el Gnóstico ha alcanzado la Salud Espiritual. La experiencia divina que ha vivido con tanta intensidad le ha transformado plenamente. Después de aquello, se está ante otro hombre: imperturbable, indiferente, “curado” de su vana existencia intranscendente, al haber recibido la certeza de su destino inmortal.

Fuera que se consiguiera llegar a la *gnosis*, fuera que sólo se lograra un conocimiento parcial, los discursos gnósticos -como testimonios resultantes de esa vivencia espiritual-, dejaban traslucir la existencia de un aparato ritual capaz de provocar esos estados de exaltación interior. Conformaban una especie de pragmática preparatoria que funcionaba integrada en el proceso de ascenso al Conocimiento Verdadero. No obstante, los diferentes elementos que integraban tal aparato cumplían funciones específicas y se dirigían hacia un determinado fin en concreto.

Así, un grupo de ritos se organiza al rededor de la palabra y el sonido: son los himnos, las oraciones invocadoras, los sonidos repetidos, cuya finalidad consiste en provocar la unidad del

---

<sup>101</sup> Ibidem. XI 50,30-35.

<sup>102</sup> Ibid. XI 64,15-20. “Pero tanto si (uno ve) de qué manera es incognoscible, como si uno ve su modo de existencia bajo todas las formas, o si uno lo expresa como una realidad parecida a un conocimiento, se ha mostrado impío respecto a él y es criticable porque no conoció a Dios. Sin embargo, no será juzgado por aquél, que no se preocupa por nada ni tiene deseo alguno, sino que provendrá de sí mismo porque no encontró el principio realmente existente. Estuvo cegado, ajeno a la visión reposada de la revelación”. Quizás por influencia o por otro camino, el punto de llegada del anónimo autor de este discurso gnóstico es similar al del escepticismo típico del platonismo medio.

Pleroma.<sup>103</sup> Aparecen integrados estratégicamente en la organización de los discursos Gnósticos: ya como himnos de agradecimiento (“*Discurso de la Ogdóada y la Enéada*” o “*La Oración de Acción de Gracias*”);<sup>104</sup> ya como enumeración encadenada de los nombres de los dioses hasta llegar a una repetitividad en la que se concentran todas las energías del dios (eón) invocado:

“*Akron... the triple male aa... ôôôôôb treise...you are a spirit from spirit. You are light from light. You are silence from a silence...*”<sup>105</sup>

O, capaces de anunciar el Triple Poder:

“El poder se manifestó por medio de un acto inmóvil y silencioso, aunque emitía un sonido como éste: zza zza zza.”<sup>106</sup>

Sonidos mágicos, palabras sagradas, himnos y entonaciones de los nombres divinos se conjugan en una sola acción ritual, repetitiva, concéntrica y rememorativa. El hombre ensimismado, llevado por el ritmo y la resonancia consigue elevarse al estado de éxtasis, altera su cuerpo y pone su yo fuera de sí. Y, por un instante, contacta con el ser en unión íntima, absoluta. Rito y ritmo posibilitan esa unión interior, desalojan al hombre viejo, le permiten el ingreso del ser renacido, íntegro, purificado, original.

Experiencia original, auténtica, la cual sólo era posible hacer partícipe a unos pocos elegido mediante otros ritos de iniciación. En ellos el rito debe conservar una valoración sobrenatural, superior a la mera actuación gestual que termina por simplificar al rito rebajándolo a simple rutina. Las palabras mágicas o los sonidos sagrados contienen aquí el ritmo con que se logra conservar la fuerza supra-terrenal en actos tan significativamente cristianos; tan determinantes de su cotidianidad como el bautismo y el matrimonio. Sin embargo, el Gnóstico reviste estos actos de un sentido tan elevado que le quitan cualquier intención de reducción a una mera función social. Para ellos, en el bautismo y en el matrimonio repercuten todas las energías que invocan a las armonías pleromáticas.<sup>107</sup>

Marcos “el Mago”, para citar sólo un ejemplo, no podía ver en el bautismo de los cristianos ortodoxos nada más que una simple repetición de la remisión de los pecados hecha por el Salvador terrestre, el Jesús visible anunciado por Juan Bautista. En cambio, el bautismo

---

<sup>103</sup> Cf. apartado anterior, en lo referente a las técnicas mnemónicas.

<sup>104</sup> Bbtca. N.H. *El Disc. sobre la Ogdóada...*; *La Oración de Acción de Gracias*. VI 7.Pag. 299

<sup>105</sup> N.H. *Zostrianos* VIII 52, 15-25. (La edición castellana omite en este caso, sin explicación alguna, los símbolos que representan los sonidos de invocación)

<sup>106</sup> Bbtca. N. H. “Allógenes” XI 53,30-35

<sup>107</sup> Cfn. Vid. apartado anterior en lo referente al matrimonio y el bautismo y su relación con las “syzygies” pleromáticas.



gnóstico era espiritual, significaba la redención traída por Cristo, la desnudez total del creyente que se iba ungiendo y purificando poco a poco en su proceso de ascenso al conocimiento verdadero. Según Irineo, se le ungía con agua y se le recitaban las siguientes palabras:

“ En el nombre del Padre desconocido por todos en la Verdad, madre de todos que descendió sobre Jesús, en la unión, redención y creación de las potencias...”<sup>108</sup>

A las que se le añadían algunas palabras en hebreo a efecto de impresionar al iniciado. Aunque, comparado con esto, resulta mucho más espectacular y significativo el rito del matrimonio o de la “cámara nupcial”, en la que se observa con mayor amplitud la variedad de la mentalidad Gnóstica. Quizá quienes hicieron uso de este rito con más ahínco fueron los valentinianos, dado que concilia con su interés por darle continuidad a su iglesia. Empero, se prestó para que los ataques de los cristianos ortodoxos, les terminaran endilgando la práctica de orgías; hecho que en manos de otros Gnósticos, más radicales y menos escrupulosos, seguramente fue cierto.<sup>109</sup> Mas en el fondo únicamente eran ritos con los que se pretendía alegorizar la armonía pleromática:

“...prepararon una cámara nupcial y celebraron una iniciación mística con cierto tipo de evocaciones para los iniciados a esta boda espiritual a semejanza de los conyugios de los seres espirituales.”<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Irineo, Op. Cit., I 21,3.

<sup>109</sup> Hay casi un completo acuerdo entre los estudiosos modernos, en considerar este tipo de ataques referidos al comportamiento sexual de los Gnósticos como algo infundados o, por lo menos, algo exagerados. Pues tales ataques no sólo eran frecuentemente utilizados por los apologistas, sino que era lugar común en las disputas entre los mismos paganos. Así como también fue muy frecuente este tipo de ataques de parte de los paganos contra los cristianos. De ahí las apasionadas defensas de Tertuliano contra ataques como el de Frontón (vid. Minucio Félix, *Octavius*, IX,10); o la no menos famosa, “Súplica en favor de los Cristianos”, atribuida a Atenágoras, en las que se revela que hacia finales del siglo II y principios del siglo III las prohibiciones de tipo sexual empezaban a tomar cada vez más importancia en la idealización del hombre perfecto. Y ello era válido tanto en las sectas religiosas de tipo judeo-cristiano, como en las escuelas filosóficas. Sólo que también en este sentido se abría una fuerte oposición entre formas de moral personal, de iniciativas individuales dirigidas a integrar su “sexualidad” con un determinado ideal y estilo de vida, frente a la tendencia por establecer una moral general y ordenativa del comportamiento social. En esa lucha, una buena parte de las corrientes paganas y el Gnosticismo, se acercaban más a la primera tendencia; mientras que el cristianismo ortodoxo junto con una fuerte corriente del pensamiento ya dominante en esta época, propugnaba por una moral general e institucionalizada. Por esta razón era tan importante sanear a la vista de la cultura romana su comportamiento, y marcar su diferencia con otras corrientes cercanas. La actitud privada y secreta de la mayoría de las sectas Gnósticas hizo que, salvo los valentinianos, fueran presa de las más diversas calumnias y leyendas, según la radicalidad de la posición doctrinal que asumieran, pero sin que hoy haya forma de confirmar o controvertir concretamente la ocurrencia de todos estos hechos. Vid. FILORAMO, Giovanni. *A History of Gnosticism*, Edit. Blackwell, Oxford, U.K; Cambridge, USA. 1990; Orbe, Antonio. “Cristologia...”, Jonas, Hans. Op. Cit.; Scholten, Clemens. *Martyrium und Sophianmuthos in Gnostizismus nach den texten von Nag Hammadi*. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1987; Festugière, Op. Cit., v. IV ; y Roussell, Aline. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Ed. Península, Barcelona, 1988, capit 7. Referente este último a las calumnias que le señalaban los paganos a los cristianos, con un importante estudio sobre la posible verdad de esas prácticas en el norte de Africa en tiempos de Tertuliano.

<sup>110</sup> Irineo, Op. Cit., I 21,3

Imagen que persiste en las prácticas mágicas de Marcos, a quien Irineo le atribuye el deseo de seducir a las mujeres ricas y encopetadas, engañándolas con palabras que tenían un claro sentido ritual:

“Recibe ante todo de mí y por mí la gracia. Adórnate como esposa que aguarda a su esposo, a fin de que sea lo que yo soy, y sea lo que tú eres. Recibe en tu tálamo el semen de la luz. Toma en mi al esposo, ábrete a él y entra en él...”<sup>111</sup>

Después, la mujer que tomaba parte de este rito era invadida por el Espíritu Santo. La unión sexual, metafórica o real, le hace partícipe de una dimensión superior que la transforma y la lleva a profetizar. Sin duda, éste es uno de los testimonios más claros de la activa asistencia de las mujeres en el desarrollo de la vida de las sectas gnósticas. A pesar de quedar encubierto por los comentarios moralizantes de Irineo, se hace claro un segundo objetivo del rito, consistente en generar en la iniciada la capacidad profética.<sup>112</sup> Producto de la participación momentánea de la mujer en el Espíritu Santo, ésta rompe con su estado normal de vida, se transforma e ingresa en una situación extraordinaria, que la participante en tales rituales no puede controlar. Si bien el Gnosticismo herético-cristiano idealiza la figura femenina - en el carácter ambiguo y múltiple de María Magdalena, como puta y santa-, en el fondo rechaza lo femenino como lo más próximo a la maleabilidad de la materia natural. Por consiguiente, la condición profética de la mujer debe ser asumida como una transformación de su corporeidad o como una masculinización o disolución temporal en la unidad andrógina.<sup>113</sup> De ésta forma la profecía lejos de ser una cualidad femenina, es el resultado de un ritual que conduce a la mujer a superar o a liberarse de su propia condición sexual.

Pero el rito de la “cámara nupcial” no sólo tiene connotaciones referentes a la unión sexual o a la fecundidad, sino que también es un símbolo de abstinencia (*ENKRATEIA*). En uno de los evangelios “Apócrifos”, los “*Hechos de Tomás*”, cuyo origen gnóstico se encuentra en discusión: el apóstol llega a Adrianópolis y asiste a la boda del hijo del rey. Cuando el príncipe y su consorte se retiran a la cámara nupcial, en el instante preciso en que el esposo intenta poseer a su esposa, se les aparece Jesús bajo la forma de Tomás. Este invita a los jóvenes a oírle, disuadiéndolos de la unión con la promesa de que si guardaban castidad tendrán una vida sin cargas ni inquietudes:

“... de atender a este matrimonio incorruptible..., ustedes entrarán en esta cámara nupcial que es plena de inmortalidad y de luz.”<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibidem.* I 13,3.

<sup>112</sup> Festugière, *Op. Cit.* t.IV, v. III, p.217

<sup>113</sup> Cfm. apartado anterior, sobre la condición andrógina del Pre-Padre.

<sup>114</sup> *Hechos de Tomás*, 12. Citado por Festugière, *Op. Cit.*, t. IV, v. III, p. 220. Véase también, *Les Acts Apocryphes de Jean et Thomas*. Traduct. française et notes de André Jean Festugière. Cramer Éditeur, Geneve, 1983; y Baven, Johanne Baptist. *Evangelios Apócrifos*, “Los Apócrifos Neotestamentarios”, Ed. Fax, Madrid, 1971, p. 107. Lamentablemente no ha sido posible conseguir una edición en castellano de los “*Hechos Apócrifos*”, apenas existen ediciones de muy relativa calidad de los “*Evangelios*”.

Visiones, libertinaje y abstinencia; profecía y desprendimiento del cuerpo a través de ritos de éxtasis, de himnos o de palabras evocadoras, ¿contenían un alcance más profundo que esas manifestaciones de alteraciones psico-somáticas? ¿Podía cambiarse verdaderamente el sentido de la vida como producto de esta mecánica de la atracción de la dimensión espiritual? ¿No había que retornar, de todos modos, otra vez al mismo cuerpo deseante, corrupto y mortal?

En efecto, el cuerpo parecía sobrevivir impávido a todos estos procesos de búsqueda interior. Siempre listo a retomar al rebelde espíritu, después de cada intentona sin lograr huir definitivamente de su prisión, los barrotes psico-somáticos le confinaban nuevamente en sus dominios. Sin embargo, los estados de éxtasis cada vez más intensos y prolongados, junto con la subsiguiente capacidad profética que le quedaba al iniciado como un residuo de la iluminación recibida, demostraba que no era ni casual ni pasajera. Todo el proceso de preparación, las técnicas auxiliares de las que ha hecho uso, parece arrojar por fin su fruto, el cual confirma al recibir el don de la gracia divina. Así, este tremendo esfuerzo no culmina en una mera producción de situaciones cada vez más sorprendentes, en alteraciones inútiles del equilibrio psico-somático o en simples subterfugios convertidos en procesos de aprendizaje, sino que constituyen momentos fundamentales de una secuencia renovadora que finaliza con el nacimiento triunfal de un “Nuevo Hombre”.

Y es que el estado de éxtasis no es de ningún modo una experiencia cualquiera, representa para el “espiritual” el punto máximo, el clímax, en el que el místico entra en contacto con su dios. Instante decisivo en el que el individuo logra salir de sí mismo, llegando a realizar actos extraordinarios, incomprensibles para el observador exterior que no puede ver en este comportamiento nada más que el resultado de un estado enfermizo o insano. Pero tal experiencia era bien conocida por la Antigüedad, tanto cristianos como judíos habían introducido en sus experiencias religiosas estados de posesión muy similares a las ya lejanas tradiciones mánticas paganas. Por supuesto, para los gnósticos herméticos y cristianos, el estado de éxtasis suponía una situación muy especial, era una vía de total transformación y renovación que se producía al interior del individuo religioso, era lo que en la tradición helénica se conoció como la *PALIGGINESIAS*.<sup>115</sup>

Como una pequeña muerte, el éxtasis saca al yo del cuerpo, le permite percibirse en toda su autenticidad, reconociendo su naturaleza divina y su destino inmortal. Este es el resultado de un proceso efectuado en la interioridad del “espiritual”, quien tiene al silencio como su punto culminante. Llega allí a donde ya nada se tiene que decir, a donde los sentidos se inhiben completamente; a donde el místico se ve obligado a callar mientras descende sobre él la luz divina. Luego, poseído por la fuerza espiritual que le infunde esa iluminación (PHOTIMOS), entra en un estado de exaltación y de profunda alegría que invade todo su ser completamente.<sup>116</sup> Quizá sea el efecto directo con que se expresa el triunfo de las virtudes sobre los vicios. Mientras se produce la iluminación, en el interior del místico se libra una tenaz batalla entre los viejos vicios que componen al hombre antiguo, representados por la

---

<sup>115</sup> *Ibidem*. Op. Cit. Pág. 220 y ss.

<sup>116</sup> Vid. N.H. *The Book of Thomas the Contender*, II 145; y Bbtca. N.H. *Asclepio* VI, 69; *Allógenes* XI, 56-59.

*Dodécada*; y las virtudes, simbolizados por la *Década*. El triunfo del orden pleromático sobre la naturaleza cósmica, depende del resultado de esa batalla. El desalojo del Zodíaco, que visualiza a la *Dodécada*, ocasionada por la energía espiritual de las potencias, genera un espacio absolutamente puro. A resultas de ello, esa limpieza interior o iluminación absoluta sobre ese espacio, empieza a ser ocupado por el “Hombre Nuevo”. En completo regocijo, triunfante, el renacimiento del hombre debe conducir al místico a un estado de absoluta tranquilidad y reposo (*ANAPAUSIS*).

Aun más, el estado extático como lucha interior y como visible alteración de la doble corporeidad, opera en el místico en trance como un parto físico. La génesis del hombre nuevo se sigue expresando en los mismos términos que la generación física de la vida. La imagen del cuerpo humano persiste en la mente del Gnóstico. San Epifanio, en el siglo IV, haciendo uso del término “*pneuma*”, bajo la clara influencia de las corrientes médicas propugnadas por Galeno y Oribasio,<sup>117</sup> reinterpretó el mito de Barbelo empleado por las generaciones gnósticas anteriores a la suya. Según su punto de vista, todo lo que fue robado a la Alta Madre (Barbelo o Ennoia) por los arcontes, ángeles y demonios, es decir, el *pneuma*, debía ser reunido por las potencias en el cuerpo de los hombres y de las mujeres por medio de la emisión de la semilla.<sup>118</sup> Así, el *semen vitae* o *semen luminis* debía ser la fuente de la vida espiritual. Sin duda, la *PALIGGENESIAS*, se expresaba como producto engendrado resultante de la unión de la “semilla verdadera” (Voluntad Divina) y la matriz (Prudencia o Silencio). Se determinaba de este modo la imagen del “Hombre Perfecto” como una participación genética en cada uno de los “espirituales”, reproducida desde el origen de los tiempos a través de la semilla generativa.

Nacer de nuevo, nacer igual que la primera vez por azar, sin participación de la voluntad del engendrado. Bajo la misma fatalidad, no parecía que el Gnóstico hubiese solucionado algo en su situación existencial. Sin embargo, este nuevo nacimiento parece que corrige substancialmente al primero. Ya no se es imperfecto ni corrupto. A partir de este instante es inmortal. Se posee el certero conocimiento (*GNOSIS*) de que su destino es el mismo que el de los poderes pleromáticos, por lo tanto: la unión con Dios. Pero tamaña exageración ¿no rompe con cualquier intención de coherencia doctrinal y adecuación con el mundo sensible? ¿Cómo puede sobrevivir un ser perfecto en un cuerpo dividido en órganos? ¿Cómo logra librarse de la vejez, la enfermedad y la muerte?

Pues no se trata de salvar al cuerpo. El hombre nuevo no se diferencia en su aspecto exterior de los demás hombres. Su diferencia reside en su interior. Allí el hombre nuevo es perfecto, imperturbable e incorruptible. Sólo puede ser percibido por él mismo. Nadie más que él sabe con seguridad que ha sido salvado por la gracia divina. Razón por la cual recibe la orden de

---

<sup>117</sup> Galeno. *On the Natural Faculties*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1969. Vid. Introducción por Arthur John Brock, p. xxxiv-v.

<sup>118</sup> Epifanio de Salamina, *Panarion*, (26.17,4). Citado por Filoramo, Giovanni, Op. Cit., pág. 183.

ocultar sus enseñanzas, de no hacer públicos sus escritos más que a aquellos que estando en potencia de ser iluminados pueden ser orientados por su experiencia.<sup>119</sup>

Evidentemente la desmesura con que se concibe la autosuficiencia del Gnóstico es totalmente insufrible para sus contemporáneos. Tanto platónicos como cristianos expresaron su oposición a esa actitud elitista y marcadamente narcisista con que pretendían conseguir su fin moral. ¿Cómo pueden hacer de la virtud un problema garantizado fisiológicamente sólo con una noción médica como era la del "*pneuma*" seminal? ¿Qué les permite sostener la arrogancia con que aseguran que han sido privilegiados por la gracia divina y que por ello ya están en posesión de la Salvación? ¿A donde irá a parar la búsqueda de la virtud - la moral progresiva estoica- esa meta que justifica aún la "*PAIDEIA*" grecorromana? Y, respecto a los cristianos, ¿vale la pena seguir viviendo en un mundo de pecado encauzando su vida hacia Dios en espera de una salvación final? Los Gnósticos han abrogado así todo esfuerzo personal.

Los contemporáneos de estos Gnósticos, olfatean cierto tufillo de inmoralidad. Y esta no consiste en su posible comportamiento libertino o en los usos de la superchería mágica o esotérica, hechos que solo eran el efecto resultante de algo más grave: de una concepción atrabiliaria que constituye el trasfondo de toda su doctrina. Desde Platón y Aristóteles hasta Zenón y Séneca, la virtud era una necesidad humana. Los dioses no necesitaban de ella, por lo cual el hombre debía hacerse a ella, aprenderla y conseguir la perfección. De otro lado, los estoicos habían considerado fundamental hacer de su vida íntegra una especie de "moral de progreso". Habían fundado sobre ese concepto una especie de ideal de cultura (*PAIDEIA*) que paulatinamente, bajo un continuo esfuerzo lograba encauzar la voluntad individual hacia la racionalidad de la Providencia. Inclusive Plotino, el último gran bastión del ideal helénico, concibe como meta del hombre asegurar la perfección y allí llega quien tenga capacidad para hacerlo.<sup>120</sup>

No puede olvidarse que el Gnosticismo herético-cristiano surgió en la "*DIDASKALOI*", es decir, en la base misma de la educación cristiana. Este hecho señala directamente sus fines. No existen ni han existido proyectos educativos ni doctrinales sin un trasfondo y una finalidad moral. Los Gnósticos no eran inmorales, pero si estaban empezando a instaurar una nueva visión de la moral. Para el Gnóstico el estado de perfección de que gozaba no era producto de un esfuerzo personal, sino resultado de la lucha que libraban en su interior la Dodécada o el Zodíaco y la Década o las potencias pleromáticas. Producto cósmico, exterior, es el logro conseguido a través de la iluminación con que Dios deviene en el ser del hombre. De esta suerte, el hombre sólo puede ser un instrumento de los designios divinos, de su deseo de agraciarse o de condenarlo.

---

<sup>119</sup> No todos los evangelios hallados en Nag Hammadi exigen el secreto y el silencio del lector. Algunos de ellos confirman la teoría anteriormente expresada, la cual era plenamente exhortativa, dirigida a sugestionar futuros partícipes de sus creencias o dedicados a la prédica en su homilías. En tanto los evangelios que prohíben expresamente la revelación de su contenido, como ocurre en "*Allógenes*" o en "*Asclepio*", tenían una función más ritual y esotérica. Hecho que también se confirma por su contenido y su muy confuso estilo.

<sup>120</sup> Plotino, Op. Cit. Enn. II, II 9,75

El hombre “espiritual” al recibir la gracia, le es revelado por el mismo Dios la virtud (*ARETE*), renovándolo moralmente pero no para que reinicie una nueva senda de sufrimientos, de reincidencias y perdones, sino para que bajo la absoluta posesión divina le sea imposible su imperfección. Puede decirse que otro vive en él; otro que es Dios. Única forma de poder superar definitivamente su condición “hílico-psíquica”. Única manera de estar seguro de que la corrupción, el vicio y la muerte han sido vencidos definitivamente.

Las narraciones recogidas en “*Allógenes*” y en “*Asclepio*”, así como en el “*Discurso sobre la Octava y la Novena Esfera*”, prueban claramente que para el Gnóstico la virtud sólo puede venir de afuera.<sup>121</sup> La voluntad humana facilita y dispone al “espiritual” hacia lo divino, pero sin la voluntad divina puesta en la semilla que le dio origen, todo esfuerzo por salvarse es vano. Esto separa definitivamente al Gnóstico cristiano del ortodoxo; pues, en tanto en cuanto este último estaba condenado a elegir y a salvarse en potencia, el Gnóstico no acepta vivir en un cuerpo sino a condición de haber sido elegido y de estar ya salvado.

Vencido el temor, el pecado y la ignorancia, el Gnóstico recibe la Salud Espiritual. El renacimiento del hombre nuevo supone un estado saludable, una capacidad de “nacer en Dios”. Ya nada ni nadie podrá afectarlo: ni vejez, ni muerte perturbarán al Hombre “espiritual”, quien desde ese momento vive unido a la razón divina, aspira a devenir Dios, o mejor, a convivir con Dios. Se siente Dios. Por ello un fenómeno psicológico de exaltación interior, de entusiasmo externo, le lleva a imaginarse dilatado hasta las extremidades del espacio, por encima del tiempo. Experiencia maravillosa, cuyo goce sólo puede vivenciar una élite. Unos pocos se creen así radicalmente salvados: no tienen que hacer, por lo tanto, ningún esfuerzo para demostrar su estado moral de “*ADIAPHORIA*”.

Ahora bien, no todos los “espirituales” creyeron estar en posesión de esa certeza. Según el discurso de “*Allógenes*” no hay posibilidad de llegar a la visión plena de Dios, y quien así lo afirmara, estará pecando en contra de Él.<sup>122</sup> En consecuencia, algunas sectas prefirieron tomar una posición más cautelosa respecto a su segura salvación. Prefirieron, inclusive, que después del renacimiento experimentado en sí mismos, se continuara manteniendo una relación de dependencia entre su estado de salud espiritual y su conducta moral. Esta pequeña duda, mantenía aún abierta la herida de la existencia. El temor al castigo divino o la exigencia de un atento control sobre sí, el cual se funda en las malas pasadas que puede ocasionar la ignorancia, - ya que no el pecado o la culpa -, marcan uno de los matices que diferencian enormemente la actitud de unas sectas gnósticas respecto de otras. La autosuficiencia de los libertinos, descritos por Clemente,<sup>123</sup> frente a la moderación de los valentinianos y setianos, o el extremo sufrimiento de los encratitas y los ofitas no eran sino la muestra de tales oposiciones resultantes del estado de seguridad con que cada uno de ellos se sentía en relación

---

<sup>121</sup> Bbica.N.H. *Allógenes* XI; *Asclepio*, VI; *El Disc. sobre la Ogdóada...*, IV.

<sup>122</sup> Cf. nota 99.

<sup>123</sup> Clemente de Alejandría, Op. Cit., III 4,30-34

a su condición inmortal y divina. Y, también era la expresión de un debate interno, alrededor de la concepción que tenían sobre la libertad. Punto culminante en donde la exclusión de la noción de “culpa”, tan cara para el cristianismo ortodoxo, permite al gnóstico desentenderse de cualquier atadura terrena que aún le quedara.

En efecto, hay quienes sienten la necesidad de mantener cierto rigor moral, cierta “responsabilidad”, encuentran en las máquinas incorpóreas la base de la vigilancia y el control del equilibrio permanente entre el complejo corporal y el espíritu interior. Entre ellos, los más radicales, se debaten entre el extremo de la tortura corporal, la continencia, los ayunos prolongados hasta la castración, como formas de impedir cualquier debilidad de la materia que manchara al espíritu. El defecto, ya se sabe, no se atribuye a la voluntad sino a la naturaleza, a los desajustes del equilibrio “hylico-psíquicos”. O, aquellos otros, que convencidos de la certeza de su salvación y su liberación anticipada, prescinden de todo condicionamiento bajo la seguridad de que una vez recibida la “salud espiritual” ya no hay ningún tipo de impedimento que pueda afectarlos. La máquina mística culmina así un proceso liberador. Separa a éste tipo de Gnósticos de la locura, la iniquidad y la ignorancia que les rodea, permitiéndoles aspirar a una libertad interior, a una vida ascética en permanente contacto con la dimensión espiritual. Así, el hombre se transforma en Dios, indiferente, impenetrable, inmovible ante un mundo que al igual que su “cuerpo hylico” se deshace sin remedio, excluido frente a la impasibilidad del Yo Inmortal.

**II.PARTE.**  
**EL ORDEN PEDAGÓGICO CRISTIANO**



**CAPITULO 1.**  
**CONTRA LOS HERÉTICOS**

## 1. UN SOLO DIOS...

*El Pastor* de Hermas, en su primer mandato, ratifica la tradición mosaica, cuando señala que:

“Ante todas las cosas cree que hay un solo Dios. El cual creó el universo y lo dispuso, e hizo todas las cosas del no ser al ser”.<sup>124</sup>

Textos como éste, constituyeron un valuarte de tradición y prestigio, tanto como la propia *Didaché*, pues comprometieron a los cristianos desde los albores del siglo II a combatir la idea de una dualidad substancial, a partir de la cual se pudiera justificar la esencialidad del bien y del mal. Lo que quiere decir en realidad, que una buena parte del cristianismo, desde un principio, estaba dispuesto a afrontar la lucha contra las ideas heterodoxas; o, por lo menos, a combatir tres ideas fundamentales de la pragmática doctrinal de los Gnósticos heréticos; a saber: a)- Que la materia no ha sido creada por Dios y que, a su vez, se opone a sus designios; b)- que Dios se encuentra separado del mundo de los demonios planetarios; y, C)- que existe un principio personal del mal, señor del mundo sensible, y, según algunas versiones, su creador.

Evidentemente, desde el siglo I, todas las sectas religiosas - judíos, cristianos (hetero y ortodoxos), así como paganos helénicos y bárbaros -, en principio, admitían la existencia de un poder maléfico que comúnmente simbolizan en los astros. Llámense “*archontes*” para los Gnósticos, “*cosmócrates*” para San Pablo en la *Carta a los Efésios*, o, los “*siete rectores*” de los Herméticos, su gobierno invariablemente en todos los casos se llama “*destino*”.

Ahora bien, aceptar esta tiranía, significa elevar la atrología al más alto rango del conocimiento y reducir el accionar humano a un misterioso mapa astral en donde se configura el sentido de la existencia. Tanto el cristianismo como una buena parte del paganismo platónico, ha de negar el determinismo como base de sus doctrinas. Y si bien es cierto que no se atreven a omitir radicalmente las posibles influencias que pudieran ejercer los astros sobre la vida del mundo, o su condición de signos que reflejan la armonía del orden supraceleste, no es menos cierto que a partir de sus dudas comenzó a darse un esfuerzo por hacer más sólidos los dogmas que, como el *Pastor* de Hermas, conllevan un riguroso distanciamiento del Dios inmóvil y agnostos del mundo, y la creación de todo lo existente desde un único principio.

---

<sup>124</sup> HERMAS, *Le Pasteur*. Introd. et Trad. Comment., et Not. Par Robert Joly, Les Édit. Du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1968.

En este sentido, la reacción del cristianismo ortodoxo es un grito anhelante de esperanza y optimismo frente al momento de duda que atravesaba la cultura occidental, la cual parecía estar a punto de abrazar con cierta resignación la senda pesimista que le trazaba el Gnosticismo, en sus versiones heterodoxa y hermética. Los ortodoxos se resistían a dar por aceptado los extremismos a que habían llegado los Gnósticos, pues hacerlo representaba nada menos que echar por la borda todo el libro del Génesis y, con ello, toda la base doctrinal. Ciertamente es que algunos de los más destacados pensadores ortodoxos, como Orígenes, no abandonaron del todo algunas creencias del Gnosticismo herético respecto a la creación, atribuyendo a determinadas “inteligencias” incorpóreas hastiadas de la contemplación del ser divino y que atraídas por lo inferior desearon unírsele<sup>125</sup>. Pero esto no significó, de ninguna manera, aceptar la substancialización del Diablo, lo cual no hubiese sido sino una forma de introducir un elemento absolutamente extraño a la tradición helénica que, por supuesto, la cultura dominante hubiera rechazado de plano.

En efecto, el cristianismo ortodoxo se apresta en este instante a estructurar una concepción definitiva, completamente capaz de radicalizar sus diferencias con los Gnósticos, y del mismo modo aclarar ante la sociedad romana cuál es su posición frente a los problemas contemporáneos y cómo está lejos de representar una amenaza para el orden imperante. Por el contrario, está empeñada en demostrar que es una alternativa, una puerta de salida ante las incertidumbres que ensombrecen la época y que parecen querer desembocar a través de inconvenientes soluciones. De modo que los ortodoxos, y concretamente tres de sus representantes más conocidos: los africanos, Clemente y Orígenes de Alejandría, desde el sincretismo cultural cristiano-helenístico; y Tertuliano, en Cartago, como primer esfuerzo legítimo de sistematizar la moral cristiana dentro del ambiente latino; comienzan a trazar una discursividad propia, dirigida a construir un armazón teológico capaz de dar coherencia a todo el cuerpo doctrinal cristiano, de una forma diferente a como lo habían hecho sus predecesores los apologistas, a la manera de Irineo e Hipólito, sino como verdaderos filósofos cristianos, o mejor, como los genuinos “gnósticos”. En efecto, lo que se intentaba era definir el dogma, aclarar las diferencias y determinar la legitimidad doctrinal.

Así, la labor tenía que arrancar desde el comienzo por establecer un fundamento que posibilitara negar la substancialidad del Mal. La vigencia de esa noción a partir de los Gnósticos, no podía conducir al mundo y al hombre en concreto, a observar su existencia más que como una enfermedad, un mal del cual era necesario huir. El Gnóstico no necesitaba extenderse demasiado en argumentar o en hallar fehacientes pruebas sobre la negativa realidad del mundo, por lo que el cristiano ortodoxo tenía la necesidad imperiosa de acudir a una concepción mucho más sólida. Una concepción que por optimista que fuera, no pecara de ingenuidad.

En suma, el gran interrogante- al mismo tiempo tan simple- que plantea el Gnosticismo al cristianismo, consiste en: “Si Dios es el creador, ¿Por qué el mundo es así?”. En primera instancia, hombres como el gnóstico Basílides afirmaban que al principio “nada era ni materia,

---

<sup>125</sup> ORIGENES. *De Principiis*. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übers., mit kritischen und erl. Anm. vers. von Herwig Görgemanns und Henrich Karpp. Darnstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Lb.III, Capit. I

ni substancia, ni insubstancial, ni simple, ni compuesto, ni inteligible, ni imperceptible, ni hombre, ni ángel, ni Dios...".<sup>126</sup> Igualmente, Valentín, consideraba que antes del Ser preexistía el caos y la deformidad<sup>127</sup>. Argumentos que tuvieron como contrapartida las respuestas rápidas y dogmáticas de apologistas como Irineo, quien consideraba suficiente refutación argumentar desde la *creatio ex nihilo*. Para el Apologista, Dios ha estado siempre, antes de los tiempos y de la materia. Dios crea de la nada y antes de él no hay nada, pero es él mismo el principio creador de todo<sup>128</sup>.

No obstante, la validez de los argumentos del Obispo de Lyon, no traspasan la frontera que el Gnosticismo heterodoxo opuso al cristianismo ortodoxo, se reduce a una simple respuesta desde el dogma, argumentando exclusivamente desde la fe. Es Clemente de Alejandría quien apoyándose en las mismas Escrituras y en la tradición apostólica, trata de dar un mayor alcance al dogma de la *creatio ex nihilo*, sin reducirlo a un simple contraargumento, sino concibiéndolo como un principio lógico. Un fundamento, "O THEOS", es el "gran original", autor de todo. "Dispon( pues "theos" dice relación a la thesis)", y él mismo realiza la disposición de todo conforme a un orden"<sup>129</sup>. De acuerdo a ello, Dios es el primer principio, ininteligible y desde el cual se ordena el "Todo". Pero al ser Dios ininteligible, debe entenderse como el límite, punto fundamental e inmutable desde el que es posible elevarse a la sabiduría absoluta. Esto es, Dios es el fundamento pero no el creador directo del mundo, ni de la vida. El acto de crear ya sería una mutabilidad, por tanto, una imperfección. Se exige, por consiguiente, que a partir de Él "emane" esa sabiduría absoluta, la cual "obra en todas las cosas"<sup>130</sup>, y cumple la función de instrumento o mediador entre Dios y la creación.

En este sentido, Clemente comparte con los Gnósticos su interpretación y adopción del *Timeo* de Platón, aceptando la existencia de otra deidad "creadora" del mundo, diferente a la superior y trascendental. Deidad que conoceremos como el "*Logos*", y que en verdad venía configurándose desde los tiempos del judío Filón, como solución a la concepción platónica del Dios inmóvil. Concepción de la divinidad que no dejaba de crear problemas en lo referente al Dios bíblico, que crea y se revela a la humanidad. Sin embargo, representaba un paso adelante llegar a identificar las ideas platónicas con el divino Logos, haciendo de éste el paradigma de la creación a cuya imagen sería creado el hombre, según *Génesis 1:26*.

Mas no es un capricho de Clemente de Alejandría interesarse por esta tradición platónica y filoniana, tan próxima al cristianismo ortodoxo. En uno de los más fervientes escritos apócrifos cristianos de principios del siglo II, la *Carta a Diogneto*, se puede observar cómo ya era considerada una necesidad teórica, la exigencia de establecer un intermediario entre el Ser Supremo y la creación:

---

<sup>126</sup> Hipólito, Refut. VII 21,1

<sup>127</sup> Irineo, Contr. Herej. Lib. I 1

<sup>128</sup> Ibidem... Lib. I 9,2

<sup>129</sup> Clemente de Alejandría, Stromata I, Edit. Ciudad Nueva. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid, 1996. Nral. 182,3.

<sup>130</sup> Clement d'Alexandrie, Stromate II. Intoduct., Traduct., Comm., et Not. par C. Mondésert. Édit. Du Cerf. Sources Chrétiennes. Paris, 1954. Nral. 5,3-4.

“...Aquel que es verdaderamente omnipotente, creador del universo y Dios invisible. Él mismo hizo bajar de los cielos su verdad y su palabra santa e incomprensible y la aposentó en los hombres y sólidamente la asentó en sus corazones. Y eso, no mandándoles a los hombres, como alguien pudiera imaginar, alguno de sus servidores, o a un ángel, o príncipe alguno de los que gobiernan las cosas terrestres, o alguno de los que tienen encomendadas las administraciones de los cielos, sino al mismo Artífice y Creador del Universo...”<sup>131</sup>

Y en *Juan 1:3*, claramente se afirma que el Logos es el instrumento de Dios, con lo que se facilita adaptar el concepto de Dios Padre al lenguaje filosófico de causa orgánica o instrumental. Así, aunque aparentemente coincide esta concepción con la de los Gnósticos, lo que se oculta a primera vista es en realidad un ataque frontal a dos aspectos que se derivan de la noción de las nociones dualistas que estos últimos habían puesto en boga. Por una parte, abre la polémica contra el antropomorfismo, atacando tanto a las concepciones paganas como a las interpretaciones que derivaban de ciertas lecturas del Antiguo Testamento. Frente a los griegos, Clemente dedica una buena parte de su *Protréptico* a ironizar sobre la humanización que éstos han hecho de sus deidades. Y respecto a los propios cristianos, teme que los *simpliciores* vean lo mismo que los “hebreos”, un dios con manos y pies, movido por emociones<sup>132</sup>. Pero de otra parte, en una relación más directa con los Gnósticos, Clemente afirma que Dios Padre es la causa última y llama *Logos* a su “*ORGANON*” en la creación y en la revelación. De modo que su versión del Demiurgo no coincidirá con el accidente-aborto de Sophia rebelde, sino que es el resultado de la voluntad del Padre<sup>133</sup>. El Padre es la primera causa, en tanto que el Hijo es la causa eficiente.

En consecuencia, se hace claro el contraste con el demiurgo Gnóstico, deidad independiente del Dios Superior, emanación hostil que constituye la substancia existencial del mal, resultante de la frustración y la pasión del Pleroma (según los valentinianos) o resultante del azar y no de la voluntad, introducida dentro del ser a través de la palabra (según Basílides); el demiurgo ortodoxo es, en cambio, un acto de bondad, que crea en virtud de su bondad el mundo, no como una pena, sino como un acto de generosidad. Así, el mundo creado instrumentalmente, no es parte de la esencia divina, sino creación del creador.<sup>134</sup> Digamos entonces, que ese perfil de Dios, el Logos, siempre está en acto, es la revelación o manifestación del Padre. Es la “casa

---

<sup>131</sup> RUIZ, Bueno Dario. “*La Epístola a Diogneto*”, en “Padres Apostólicos”. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979. I. VII,2. Págs.845-860

<sup>132</sup> Clement d’Alexandrie. Stromate V. Introdut., Traduct., Comment., et Not. par Alain Bouleec y Pierre Voulet S.J. Édit. Du Cerf. Sources Chrétiennes. Paris, 1981. Nral. 11,68.

<sup>133</sup> Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Traducción de Ma.C.Isart Hernández, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994. Nra. 63,1-3.

<sup>134</sup> Clemente, Str.II. 75, 21,3.

de Dios” que ve Jacob(*Gen.32:30*) o la visión de la zarza ardiente de Moisés(*Éxodo 3:2*)<sup>135</sup>. El Logos como acto, es el correlato de Dios inmóvil. Concepto con el que se consigue vincular las ideas platónicas de inmovilidad divina con el dios enormemente móvil del Antiguo Testamento. Y al mismo tiempo que se junta al cristianismo con la más arraigada tradición helénica, se logra recuperar la unidad del cristianismo neotestamentario con el Antiguo y la tradición judía, fragmentada, despreciada y puesta en peligro por el Gnosticismo en sus diferentes versiones.

Ahora bien, la acción del Logos es continua, si deja de actuar y de completar todas las cosas en el ser, deja de ser el instrumento de la divinidad suprema. De esta manera la estructura ontológica que concibe Clemente y que es afín a todo el cristianismo, como a la mayoría de los pensadores contemporáneos (platonismo medio, gnosticismo heterodoxo y hermético), parte de concebir las Ideas como pensamientos de Dios, desde las cuales el Logos da “forma y substancia al universo material. Por consiguiente -dice Clemente -, la palabra inteligible fue pensada afuera”<sup>136</sup>(*ENOESE*□ por Dios cuando decidió crear el mundo. Luego, esa palabra inteligible existe en el pensamiento de Dios, es por lo tanto una idea, un arquetipo. Así se puede hacer equivaler a Dios con el *NOUS* y al Hijo con el “Entendimiento”<sup>137</sup>. De modo que el Logos lo que hace al crear, no es sino imitar el modelo divino preexistente.<sup>138</sup> Dios es el más alto ser del que proceden todas las cosas. El Hijo revela el carácter del Padre a nuestros sentidos.<sup>139</sup> Sin embargo, esto no significa de ningún modo, que estemos ante una repetición del dios y el demiurgo de los Gnósticos. No; el dios de los ortodoxos es inmóvil y agnostos, al tiempo que es inseparable de la creación sensible. No se limita a vivir en su cima sin interesarse en aquellos que le sirven de apoyo. Por el contrario, este dios al igual que el de los platónicos, trabaja de un lado a otro, completando la existencia en el ser, siendo el principio, el medio y el fin.<sup>140</sup> En otras palabras, estamos ante una revitalización de la “Gran Cadena del Ser” formulada por el pensamiento helenístico tradicional, por medio del cual Clemente y sus contemporáneos ortodoxos aseguran la existencia del mundo material, no como el resultado de un accidente o de un principio substancial maligno, sino como una creación intencional fabricada por el Verbo para que fuera habitada por el hombre sensible.

En efecto, la reformulación que hace el cristianismo ortodoxo de esta “Gran Cadena del Ser”, se dirige fundamentalmente a poner fin al abismo que han creado los Gnósticos entre Dios y el mundo sensible. Al no ser el Logos distinto substancialmente del principio único, sino que siendo el acto por excelencia de la creación, los demás seres creados que se distribuyen y median entre el mundo celeste y el mundo sensible, pierden su carácter de “banda delictiva” dirigida por el Demiurgo-Aborto, según la descripción de los Gnósticos. A partir de éste instante, el mundo celeste se convierte en un espacio de acción mediático entre “Dios-Logos-mundo-hombre”. A través de la serie escalonada de los “cosmócrates” (ángeles, arcángeles, serafines, querubines, tronos y potestades) desciende la acción de Dios en el hombre como Providencia (*PRONOIA*), completando todo lo creado. Y, en sentido inverso, esa misma

<sup>135</sup> Clemente de Alejandría. *El Pedagogo*. Traducción de Sariol Díaz, J. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988. Nral.II 8,75,1.

<sup>136</sup> Clemente, Str. V 33-39

<sup>137</sup> Clemente, Protr. 10,98,4.

<sup>138</sup> Clemente, Str.V 33-39.

<sup>139</sup> *Ibidem*. V 6,34,1; *Pedag.* I 7,57,2.

<sup>140</sup> Clemente, Protr. VI 69,4.

escala se diseña como el sendero por el cual el hombre puede ascender hacia el ser divino. De este modo el conjunto de seres celestes ya no se separa, sino que constituye una especie de burocracia celestial, que analizaremos detalladamente más adelante; pero de la cual podemos decir por ahora, que hace posible la armonía y la acción de lo divino dentro del mundo, sin que el Ser se ausente o esté inactivo un solo instante en su creación.

Así nos encontramos con que la concepción ortodoxa hace del Bien una “hipóstasis”, cuyo sustento es el mismo Dios. Mientras que el Mal como tal queda sin ningún punto de apoyo. Ni siquiera se le puede confinar a ser el producto de la materia, ya que ésta también sería resultante de la acción voluntaria del principio creador y bondadoso. De manera que en la creación, en donde actúa continua y constantemente la Providencia, el Mal no tiene un lugar(*CHORA*).

Una vez se establece como principio único y fundamental la existencia y la substancialidad de Dios, la característica de la creación no puede ser sino la bondad.<sup>141</sup> Se soluciona así el intento del Gnosticismo herético de explicar la existencia y el mundo como una pena divina, por una parte; y, por otra, se consigue superar la dificultad que le opondría el materialismo estoico al concebir la divinidad como un principio exclusivamente immanente. A pesar de ello, Clemente quería conservar esta participación de Dios en el mundo, pues pensaba que con esto se aseguraba la presencia de la divinidad en todas las cosas extendiéndose de un lugar a otro. La solución, pues, no podía ser otra que la propia obra de Platón - especialmente *el Timeo*-, desde donde podía establecer: primero, que había dos mundos: uno invisible y eterno (*KOSMOS NOETOS*), del cual el otro, el mundo visible (*KOSMOS AISTHETOS*), es una pálida copia. Y, en segundo lugar, los seres que lo componen están organizados jerárquicamente, de forma que cada uno de ellos es un grado en las manifestaciones de la acción divina, sin ser parte substancial del creador. Sin duda, esta era la manera como Clemente y sus sucesores, se apropiaban eclécticamente de la tradición griega, la ponen a su servicio y desde ella intentan refutar la discursividad dualista de los Gnósticos.

En efecto, la gran diferencia entre el plan Gnóstico y la propuesta del Alejandrino, era que Dios no trabajaba meramente desde su cima, totalmente desinteresado y completamente incapaz de convenir con aquellos que podían servir de apoyo bajo la escala del ser. Recordemos que para los valentinianos, Dios interviene en la creación del Hombre engañando al Demiurgo-Achamot y a sus ayudantes los arcontes. En cambio en la concepción ortodoxa, según decíamos antes, se deja en Dios la capacidad de un trabajo extenso, que va de un lado a otro, completando su obra en existencia.

Clemente se esfuerza en conseguir armonizar toda la doctrina cristiana a partir de un principio lógico y único. Hacer esto significa concebir necesariamente un solo Dios, origen y causa no contradictoria de todas las cosas, y el lugar en donde ese principio puede hacerse realidad. En otras palabras, para que el principio eficiente tenga realidad, requiere el diseño de una especie de geografía divina o cosmología, en donde se puede ubicar en forma simbólica, clara y ordenada la gradación de la “Cadena del Ser”. Y así establece como lugar (*CHORA*) de Dios,

---

<sup>141</sup> Clemente, Str. II 28; Pedag. I 63.

el *KOSMOS NOETOS*, mundo invisible que sólo puede conocerse por revelación. Allí Dios se acompaña de ángeles y demás entes que habitan el espacio supracelstial en el que moran. Dios estará en el “trono de los cielos”<sup>142</sup> y los ángeles en la “bóveda de los cielos”.<sup>143</sup> Lo que quiere decir simplemente que Dios está más allá de la más absoluta esfera, sin posibilidad de ser contenido por algo, ni pudiendo ser concebido por alguna especie de materia o forma. Inmediatamente debajo de su rango están los “anfitriones del cielo”<sup>144</sup>: arcángeles, poderes, principalidades, autoridades y demás ángeles inferiores, equivalentes a los “dioses” griegos que están en la “esfera fija”(el *Límite* en los Gnósticos), que trascienden la última órbita más cercana a la del Señor.<sup>145</sup> Traspasando el Mundo Ideal, entre lo visible y lo invisible, la región del *KOSMOS AESTHETOS*, reside el lugar de la creación física y el pecado<sup>146</sup>. No obstante, es la creación divina y, por tanto, el Logos, quien instaura el Decálogo físico del cielo: sol, luna, estrellas, nubes, luz, viento, agua, aire, oscuridad, fuego...<sup>147</sup> El cuerpo celestial se mueve en círculos concéntricos, dicta las estaciones y marca el tiempo.<sup>148</sup> Por lo tanto, y nuevamente en contra de la lectura hermética de los Gnósticos, no hay objetos de adoración astral que ejerzan algún poder misterioso sobre el hombre.<sup>149</sup>

Sobre la tierra hay hombres, ganado, reptiles, y bestias salvajes.<sup>150</sup> En este punto culmina la gradación de lo creado, el encadenamiento de eslabones que van desde el más alto ser hasta el más bajo. En esta forma esta especie de “enciclopedia universal”, acoge la totalidad de la existencia y sitúa al hombre en una posición intermedia en la escala del ser. Con clara influencia de los discursos herméticos, el hombre aparece diferenciado de las bestias por un grado de superioridad que le ubica, desde el otro extremo, un nivel más abajo que los ángeles. Así se le otorga el privilegio de ser la última obra de la creación y la más noble.<sup>151</sup>

Con todo, el hombre es el ser más necesario dentro de la creación. Otros seres fueron creados por un simple mandato, pero el hombre fue creado por Dios mismo<sup>152</sup>, desde la materia preexistente a la creación del hombre<sup>153</sup>, lo que le hace paralelo al cosmos<sup>154</sup>. Así es concebido como un “microcosmos”<sup>155</sup>. Compuesto de alma y cuerpo, o mejor, de una parte superior y de otra inferior. Razón por la cual está en disposición de entrar “en Dios”<sup>156</sup>. Y como lo sugerían también los Gnósticos, Clemente se admira de la diferencia del hombre con

<sup>142</sup> Clemente, Str. II 6,3.

<sup>143</sup> Clemente, Protr. 6,68,3.

<sup>144</sup> Clemente, Protr. VIII 79,2.

<sup>145</sup> Clemens Alexandrinus. STROMATA BUCH VII-VIII. Otto Stählin. Herausgegeben in auftrage den kirchenväter comission der königl. Prussien Akademie den Wissenschaften. Leipzig, 1909. VII. Capit. XI

<sup>146</sup> Clemens Alexandrinus. STROMATA BUCH I-VI. Herausgegeben von Otto Stählin; Ludwig Früchtel und auflage mit nachträgen von Ursula Treu. Akademie-Verlag-Berlin. 1985. Str. IV 159,2. Todos los textos han sido cotejados con la edición latina de J. P. Migne. Clementis Alexandrini. *Opera Quae Exstant Omnia*. Bibliothecae Universae, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, Belgium. T.8 y 9.

<sup>147</sup> *Ibidem*, VI 133,3.

<sup>148</sup> Clemente, Pedag. I 6,5

<sup>149</sup> Clemente, Protr. IV 63,1.

<sup>150</sup> *Ibidem*, X 94,2.

<sup>151</sup> *Ibid.* X 92,2; Pedag. I 63.

<sup>152</sup> Clement. Pedag. I 7,1.

<sup>153</sup> *Ibidem*, I 98,2; III 100,1.

<sup>154</sup> Clemente, Str. I 60,4.

<sup>155</sup> Clemente, Protr. I 5,3.

<sup>156</sup> *Ibidem*.



las bestias al tener una configuración que le hace erecto, como si estuviera diseñado para una función exclusiva, la contemplación del cielo<sup>157</sup>. Y es que todo esto no era sino la confirmación del texto bíblico: “a imagen y semejanza de Dios” (*Gen. 1:26*), cuya versión griega *KATH'EIKONA HEMETERAN KAI KATH'HOMOIOSIN*, explica el vínculo entre el arquetipo platónico con la historia de la creación. Al mismo tiempo que le permite a Clemente separar los términos *KATH'EIKONA* de *KATH'HOMOIOSIN* como si se tratara de dos nociones diferentes. Algo que como hemos visto en el capítulo anterior, ya lo habían hecho los Gnósticos con el fin de justificar la jerarquización de los hombres, según su grado de participación en la substancialidad divina. En este lugar, lo que la ortodoxia afirma es la denotación psicológica distintiva con que el *KATH'EIKONA* hace al hombre “en cuanto” hombre y se realiza existencialmente en su creación<sup>158</sup>. Mas lo que debemos entender no es que el hombre sea “imagen” de Dios, sino imagen de la imagen de Dios. En otra forma, el hombre es imagen del Logos, de la Palabra<sup>159</sup>. Y, en tanto *ENNOIA* divina es imagen de Dios por virtud de su pensamiento (*NOUS*), por su facultad de razonar, no por ser algo sensible o anatómico.

Se llega así a disolver de un solo golpe las pretensiones de los Gnósticos. En este aspecto, si estos últimos tenían la idea de hacer equivaler la “imagen” (*EIKON*) del hombre a la del divino *Anthropos*, entendido como la figura del Logos; Clemente, al igual que su antecesor Irineo, opondrá abierta resistencia a este intento. Ninguno de ellos, como sus sucesores (Orígenes y Tertuliano, principalmente), aceptarán una equivalencia entre la forma del Logos y la del *Anthropos* pleromático, con virtudes y perfecciones o miembros divinos jerárquicamente distribuidos en forma representable por el organismo humano. Si bien el de Lyon insiste en encontrar una solución próxima en su noción de “PLASMA”<sup>160</sup>, en la que el Hijo refleja sus personales atributos en la forma del cuerpo humano, esto no es hecho sino para justificar algo absolutamente antignóstico, como es la decisión del Verbo de encarnarse en la *SARX* humana a fin de enseñar y anticiparle al hombre que su salvación empieza en la *SALUS CARNIS*.

Otra cosa será la noción de *KATH'HOMOIOSIN*, la cual vuelve a diferir de la concepción Gnóstica que definía en ella la construcción del “complejo” corporal psíquico e hylico, que hacía a los hombres “semejantes” a sus constructores los arcontes y a su jefe, el Demiurgo-Achamot. Aquí, por el contrario, se concibe en su exégesis la “similitud” como la condición fundamental, en donde se ubica la imperfección del hombre. La necesidad de completarse o de perfeccionarse. Es decir, como señalaría con mayor claridad posteriormente Orígenes, los hombres racionales son creados “semejantes” a Dios, con igual grado de similitud, “sin duda, pues de todo aquello que se afirma en la tierra, esto es con formas terrenas y corporales, es partícipe del Espíritu Santo, y recibe a Dios”<sup>161</sup>. Tanto en Clemente como en Orígenes, esta idea conduce a la construcción de la base misma de la pedagogía existencial cristiana, esto es: la caída diferencia a los hombres entre sí, pero al participar todos de la espiritualidad, su capacidad de reacción ante esa caída, su deseo de seguir la determinación de la “semejanza” le llevará hasta la igualdad con Dios a través de la realidad trascendental de la gracia. Digamos

<sup>157</sup> *Ibidem.* X 100,3; 98,2; *Pedag.* III 37,1; *Str.* II 21,128,3-4.

<sup>158</sup> Clemente, *Str.* II 131,6

<sup>159</sup> Clemente, *Prtr.* X 98,4; *Pedag.* I 98,3; *Str.* V 94,5.

<sup>160</sup> ORBE, Antonio. *S.J. Introducción a la Teología...*, pág. 248.

<sup>161</sup> Orígenes, *De Principiis*, Lib. III 4,52,15

que aquí empieza a esbozarse el fundamento doctrinal de la pedagogía ortodoxa: la educación se dirige a hacer que los hombres reconozcan en sí mismos su "semejanza" (*HOMOIOSIN*), pero también la condición culpable en que se encuentran sumergidos a partir del pecado original, que servirá de acicate para que cada individuo, en una especie de carrera multitudinaria, por sí solo se esfuerce por asemejarse a Dios hasta llegar a ser su réplica perfecta e indistinguible.

La mayoría de los eclesiásticos evitan caer en graves complicaciones, al estimar la excelencia de la creación desde la naturaleza del creador y la premisa de que todos los efectos son como su causa. Por consiguiente, Dios como Causa Suprema y Supremo Bien, no puede producir nada más que aquello que es bueno<sup>162</sup>. El cosmos, la ordenación ontológica de la creación, en donde la materia está incluida dentro de la escala del ser, no es sino la prueba contundente de la imposibilidad lógica y metafísica de hipostasiar el Mal. El pecado, como instancia del Mal, no es un existente sino un acto de cierto tipo. Es la depravación de algo que es esencialmente bueno. El Mal no posee ni la posibilidad de ser deseado, ni de actuar como una causa eficiente (como Logos). Así que todas las exageraciones mitológicas y éticas, que llevan a los Gnósticos a ejercitarse en las más diversas disciplinas dirigidas a desprestigiar el cuerpo: ora, por represión o por transgresión; ora, para despotricar y lamentarse de la naturaleza que los rodeaba; ora, para probar en definitiva la existencia intrínseca del Mal, quedaban sin ninguna base.

Por el contrario, desde la propuesta ortodoxa, los hombres y concretamente los cristianos aparecían como seres que no se apasionaban por las cosas del mundo, pero que hacían uso de éste con gratitud, bajo una dirección y un sentido que tiene como meta ir más allá de él<sup>163</sup>. En esta forma logra resolverse la contradicción insostenible, desde un punto de vista lógico, entre un Dios absoluto e inmóvil y el Demiurgo, que resulta como producto de un accidente y, por lo cual actúa despóticamente sobre su creación, ignorando la presencia de un ser superior a sí mismo. En el cristianismo ortodoxo, se unifican el Ser Supremo y el Logos en un principio de identidad, con lo que se hace posible concebir plenamente un mundo consonante y armónico con la omnipotencia y la omnisciencia divina. Todo está hecho a partir del bien y, por consiguiente, todo es bueno.

No obstante, los eclesiásticos se encuentran aún lejos de zanjar sus discrepancias con el Gnosticismo. Como bien señala W. E. G. Floyd, cualquier Gnóstico puede seguir amparándose detrás de preguntas que la lógica parece incapaz de responder, y que siguen poniendo en graves aprietos a los ortodoxos. Así es el caso de un cuestionamiento tan sencillo como éste: "¿Fue Adán creado perfecto o imperfecto?". Fuera la que fuese la respuesta, parece que el interrogado se encontraba como un apostador ante una moneda lanzada al aire, cuyas dos caras le eran siempre desfavorables: pues, si Adán fue creado imperfecto, "¿cómo pudo ser Adán el producto de un Dios perfecto? Y si, por el contrario, fue creado perfecto ¿cómo pudo transgredir la orden divina?"<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Clemente, *Pedag.* II 63,3

<sup>163</sup> *Ibidem.* III 99,1

<sup>164</sup> FLOYD, W.E.G. *Clement of Alexandria. "Treatment of the problem of Evil"*. Oxford University Press, 1971. Pág. 47. Ver Str. VI 96

## 2. DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRIO.

Un lugar común en los juicios que promueven los eclesiásticos respecto del Gnosticismo, fue atribuirles a estos últimos una absoluta negación de la voluntad humana. A partir de esa opinión consideraron a varios grupos Gnósticos,- especialmente a los valentinianos y a los seguidores de Basílides y Marción, defensores del determinismo. Tanto Clemente de Alejandría, como su sucesor en la “didaskalia” de esa ciudad, Orígenes, interpretaron la división de los creyentes valentinianos en tres grupos, que se caracterizaban por estar constituidos por una específica *ousia* que se derivada directamente del Anthropos-Adán<sup>165</sup>. Los llamados *pneumáticos* y los *hylicos* coincidían en que estaban determinados por su *ousia* o su *fisei*, respectivamente. Unos por su participación absoluta en la substancia divina; los otros por estar totalmente excluidos de ella y encontrarse inmersos en la materia, estaban completamente determinados: salvados o condenados por “naturaleza”. Mientras que un tercer grupo, intermedio, los “psíquicos”, eran los únicos que necesitaban de la libre voluntad para acceder a la salud eterna o condenarse indefinidamente<sup>166</sup>. Contra estos puntos de vista, con algunas diferencias de matiz, Clemente, Orígenes y Tertuliano, entre otros, puntualizan que los hombres no están predestinados para ser salvados o condenados, para cometer acciones sagradamente aprobadas o acciones culpables, pues todas estas cosas, según ellos, están en nuestro poder.

En efecto, el centro de nuestra discusión va a ubicarse alrededor de un enunciado bíblico: “Y Dios vio que lo que hizo era bueno”<sup>167</sup>. Que ponía inmediatamente en la palestra tres problemas a resolver: la predestinación, la libre voluntad y la divina providencia. Ahora, la resolución de toda esta problemática tenía como trasfondo las afirmaciones del propio San Pablo en sus epístolas. Concretamente en la división del hombre, que hace en ellas, como un compuesto de cuerpo, alma y espíritu, con lo que había sugerido las tres clases de hombres que adoptaron los Gnósticos<sup>168</sup>.

Clemente en su caso particular, es consciente de que en el Nuevo Testamento hay suficiente material para ser interpretado dentro del determinismo que le atribuyen a los Gnósticos heréticos (*p. e. Rom 8.28-30; Rom 9:11 y Ef. I:4-5*). Puntos que el catecúmeno alejandrino invierte para poder definir de la predestinación, como aquello que aunque los eternos decretos de Dios hayan señalado la meta última del hombre desde el comienzo de los tiempos, éstos de

---

<sup>165</sup> Clemente, “*Extract. de Teod*”, Nral.54,1-2; Orígenes, *Contra Celso*, Biblioteca de Autores Cristianos. Traducción de Darío Ruíz Bueno, Madrid, 1967. Lbr. VI 63.

<sup>166</sup> Clemente, *Ibidem*. 56,2-3

<sup>167</sup> Gen.1:10,12,18.21.25

<sup>168</sup> Tes.I 5:23; Cor.1:24

ningún modo destruyen el valor de las acciones buenas de los hombres, ni hacen ceñir a Dios a un destino acordado fijamente para el hombre <sup>169</sup>.

En un intento por comprender la predestinación, Clemente distingue primero entre el conocimiento y el poder de Dios. El conocimiento de Dios es semejante al conocimiento de todas las cosas desde la eternidad, no solamente de aquellas que pueden ser, sino también de cómo podrían ser<sup>170</sup>. Así ve las cosas individualmente, pero siempre como parte de un modelo totalizador. Dios es así un preconocimiento que conoce las decisiones humanas previamente, mas no interviene en ellas. El pecador o el mártir, es un individuo que desconoce su decisión al momento de nacer, sin embargo, actúa escogiendo el martirio o la infracción. Podría elegir una acción completamente contraria a su destino, mas sólo Dios sabe qué decisión y qué consecuencias pagará por semejante riesgo. No obstante, el hecho de que exista ese preconocimiento divino, no afecta para nada la libertad humana.

No obstante, lo que más le preocupa a Clemente, no es si Dios conoce previamente las acciones humanas, sino en qué medida el hombre es responsable de sus actos. Sus prejuicios sobre los Gnósticos le hace pensar que con la concepción determinista de estas sectas, el hombre queda completamente relevado de toda responsabilidad. En una situación así, los hombres serían simples muñecos, sujetos a los dioses como manejados por "juegos de niños". Se exige, por consiguiente, la humana cooperación como prerrequisito de la predestinación. Y paralelamente, se debe sostener la inevitable aceptación del "*fatum*", conjugada a cierta libertad donde se posibilita el papel del accionar humano con cierto margen de intervención sobre el curso de los acontecimientos.

Así, el principio de identidad que establece a Dios como causa de todo, o sea, de todo lo bueno, es la base misma que permite sostener que todas las cosas están "naturalmente predispuestas" hacia la más grande de las virtudes. Todo objeto, como diría la ética aristotélica, tiende hacia el bien por naturaleza<sup>171</sup>. Y aunque esto sigue estando demasiado próximo a la concepción valentiniana, que si bien no acepta la noción de libertad, sí afirma la "voluntad" como una predisposición natural que dirige a ciertos hombres hacia lo divino. Pero esa "voluntad" es un privilegio, una parte de la participación que poseen algunos hombres en la *ousia* divina. Por consiguiente, estos hombres están destinados a triunfar, mientras que las mayorías que no participaban de este privilegio, quedan inmersos en la "*fisis*", arrojados dentro de aquello que dicta su eterno destino. El no poder descubrir esa "voluntad", en el caso de los *psíquicos*; o, el ignorar las causas que lo atan completamente a la materia, en el caso de los *hylicos*, sólo es la confirmación de su fatalidad: el no pertenecer al selecto grupo de los elegidos.

Clemente querrá, en cambio, salvar la mala disposición que algunos hombres poseen para acceder a la excelencia, cuidando ese defecto mediante la instrucción. Ésta unida a la virtud consigue "una conducta intachable; y, por el contrario,...los convenientemente dotados,...se

---

<sup>169</sup> FLOYD, W. Op.Cit. Pág.27

<sup>170</sup> Clemente, Str.VII 35 5,5

<sup>171</sup> Clemente, Str.I 28,2; 34, 3-4.

hacen malos por abandono”<sup>172</sup>. La ambigüedad existente entre libertad individual y la predestinación, conformará en el cristianismo ortodoxo una constante hasta los tiempos de San Agustín. Entre los Padres de la Iglesia, marca un punto de diferencia interior, que se agudiza según el predominio que cada uno de ellos quiera dar a una de las partes de la dualidad humana, bien sea el alma o bien el cuerpo. En esta suerte de indecisiones, Clemente, tratará de caminar en la cuerda floja del equilibrio, constituyendo lo que, para nuestro tiempo cabe decir, es el punto medio, la referencia desde la cual se pueden observar los extremismos de la misma ortodoxia; o, en otra forma las actitudes descentradas del “espiritualismo” de Orígenes o del “rigorismo” de Tertuliano, que hacen chirriar las bisagras de la propia dogmática en su esfuerzo por extender al máximo su nivel especulativo sin perder su sentido religioso.

No obstante, todos tienen como base común, y como punto claro, que “Dios dotó al hombre de libertad y de soberano poder (*TEN ESSO USIAN...ELEUTHERAN KAI KURIAN*), para vivir como él ha elegido y también para rechazar ser “esclavo y sujeto de la necesidad”<sup>173</sup>. Punto de coincidencia de los eclesiásticos que en parte responde al interrogante planteado por los Gnósticos respecto a la perfección o la imperfección de Adán y la causa del Mal. Pero que no deja de ser continuamente matizado por las singularidades que quieren hacer prevalecer en la doctrina cada uno de estos ortodoxos, y que les lleva finalmente a marcar sus diferencias sin producir graves rupturas en el seno mismo de la Iglesia. Es más bien ésta la prueba de hasta qué punto es posible extender o estrechar el dogma sin llegar a convertirse en un hereje; o, hasta dónde es posible encontrar dentro un mismo marco doctrinal una multiplicidad de posiciones - inclusive encontradas-, que en lugar de arruinar el prestigio de la nueva religión, lo que hace es facilitar su acomodamiento dentro de las necesidades individuales y sociales de la época.<sup>174</sup>

En este sentido, tenemos en primer lugar, la posición de Clemente que sirve de base para todo el sistema doctrinal cristiano, consistente en considerar que el hombre fue creado con una capacidad propia para regular su alma<sup>175</sup>, el supremo poder bajo el cual están sometidas todas las demás partes que lo componen. Gracias a esta capacidad el hombre vive y se dirige por

<sup>172</sup> *Ibidem.* 34,4

<sup>173</sup> Clement of Alexandria. *Str.* III. 41,1.

<sup>174</sup> En este sentido debe tenerse en cuenta en la tesis de Clemente, el uso de algunos términos que emplea como sinónimos, tales como: *PROAIRRESIS*(elección) y *TO AUTEZOUSION* (voluntad libre, poder de uno mismo). El primero es tomado de la filosofía aristotélica en el que se vincula el deseo con el intelecto, en donde el hombre es originador de la acción (Ética a Nicómaco VI 2,1139b,5-7). Describe así el propósito moral o la voluntad relacionado tanto a un elemento de deseo por un fin último, como a un elemento de deliberación en la elección de los medios (Et. Nic. III 3, 1113<sup>a</sup>,10-12). El segundo término (*TO AUTEZOUSION*) era desconocido para Aristóteles, por lo que es muy probable, como lo señalan W.Floyd y E. Clark, que Clemente lo haya tomado de Crisipo con el fin de sugerir una forma de responsabilidad moral distinta al acto voluntario. Así señala Clemente: “cometer una falta viene de eso que no se sabe juzgar que debe hacerse, por la imposibilidad de hacer, tanto como si uno cualquiera cae en un foso, ya porque no conoce su existencia o porque no puede franquearlo a causa de su debilidad psíquica. Mas esto no es lo que está en nuestro poder, sino por celo nuestro y por obediencia a los mandamientos”. *Str.* II 62,4. Con todo, tal distinción no debe tomarse estrictamente, pues si se sigue este mismo texto, vemos como el Alejandrino confunde ocasionalmente ambos términos. (Véase, Floyd. W. Op. Cit. Pág.30; CLARK, Elizabeth. Clement use Aristotle: “*The aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*”. Edit. Edwin Mellen Press, New York-Toronto, 1977. Pág.56...)

<sup>175</sup> *Str.* II 77,2-5

cierta vía. Así elegir (*PROARESIKE*) o ser libre pertenece a esa facultad y tiene como auxiliar el estudio y el conocimiento<sup>176</sup>. Estos son los constitutivos del alma<sup>177</sup>, los cuales comprometen la psicología del hombre. El poder de elección es su constitutivo más importante. Facultad esencial de la naturaleza humana, que lo convierte en el ser más noble de la creación<sup>178</sup>. En tanto los animales son movidos por impulsos y apariencias, y los objetos inanimados por transferencia o manipulación, el hombre es capaz de discriminar y escoger entre alternativas<sup>179</sup>. Sus deliberados actos de elección caracterizan su personalidad, pues el hombre individual es marcado de acuerdo a las impresiones producidas en el alma por los objetos de elección.

Ahora bien, Clemente no consigue definir si la libre voluntad depende del conocimiento, o si el poder intelectual es sólo un medio de la voluntad; y, por consiguiente, si la volición (*TO BOULESTHAI*) tiene el predominio sobre la totalidad anímica humana:

“...el corazón busca directamente el conocer”(Prov. 27, 21) y él está atento a eso que él conoce. “Dios me ha enseñado la sabiduría y yo he conocido la ciencia de la santidad” (Prov.24,26 (LXX); Sab.10,10)”<sup>180</sup>.

Sin duda hay un conocimiento tácito, en el que la libre voluntad tiene poco significado cuando se analiza bajo las condiciones abstractas de la situación existencial. La libertad del hombre está expresamente dirigida o impulsada por el espíritu -que habita en él- hacia una elección de vida<sup>181</sup>, por lo cual nosotros debemos vivir como hemos elegido<sup>182</sup>.

Para Clemente el verdadero “gnóstico” se fija a un incambiable curso de vida, tanto por su elección como por la práctica, única forma de dar estabilidad a su propósito<sup>183</sup>. Al mismo tiempo la elección concierne concretamente a los actos de virtud, aquellos actos que se encaminan a mejorar al hombre en la persecución de su última meta: la salvación y la unión con Dios. El hombre, según esto, tiene así genuinas alternativas: el que desea la virtud debe escoger ésta<sup>184</sup>, pero también es igualmente libre para juntarse con lo maldad<sup>185</sup>. Y en esto reside la base pedagógica de su teoría de la libre voluntad (*ATEZOUSSION*) y de la elección (*PROARESI*), pues el hombre al no haber nacido bueno por “naturaleza” -es decir, por *fisis*, no por *ousia*-, ni al tener un crecimiento natural como ocurre con algunas partes del cuerpo,

---

<sup>176</sup> *Ibid.* 76, 1-2

<sup>177</sup> Clemente, Str. I 167,3

<sup>178</sup> Clemente, Pedag. I 63

<sup>179</sup> Clemente, Str. II 111,2

<sup>180</sup> *Ibidem*, Str. II 77,5

<sup>181</sup> Clemente, Str. VII 15,2

<sup>182</sup> De acuerdo a ello dice Clemente: “... si sus intenciones son las mismas, sus principios y sus juicios serán los mismos, en suerte que sus palabras, su dirección y su conducta serán conformes a su orientación”(Str. II 77,4)

<sup>183</sup> Clemente, Str. VII 46,7; IV 146,1.

<sup>184</sup> *Ibidem*, VII 9,4; IV 124,1

<sup>185</sup> *Ibid.* VII 9,3

está obligado a educarse en la virtud. Esta virtud es la asistencia de Dios, que ayuda pero no compele al hombre. “ Si tu quieres ser perfecto”, expresa el Evangelio (*Mat. 19:21*). Declaración que impulsa a actuar a la libre voluntad, que ilustra su elección (*E AIRESI*), pero que de ningún modo constriñe. Deja que como ser libre, sea él quien elija.

Considerando la moral desde la conducta individual, pecado y culpabilidad corren por cuenta del “querer” humano. Esencia de la filosofía moral de Clemente, la culpa es proporcional a la extensión de ese querer. El pecado y la culpa dependen exclusivamente del juicio del alma:

“Por lo cual, el que impide es responsable, pero el que no impide juzga rectamente de la elección del alma; así, pues, Dios no es responsable en lo más mínimo de nuestra maldad”<sup>186</sup>

Surge así la subjetividad como el más propicio y efectivo antídoto contra el determinismo Gnóstico, en donde era imposible liberar al individuo de su destino fatal. No obstante, y a pesar del infinito número de posibilidades con que cuenta el hombre para elegir entre el bien y el mal, la Caída - el pecado original- es un dogma al que las sectas eclesiásticas no desean renunciar, y mucho menos Clemente. En realidad allí se determina que la “*psique*” del hombre se haya deteriorado desde un principio, por lo que se explica la posible reacción negativa de los hombres a los mandatos divinos, ya por distracción, ya por rebelión o desobediencia<sup>187</sup>. Idealmente el hombre sólo puede ser atraído por aquello que es bueno y elige bajo esa condición, pero también puede elegir lo malo en función a una privación de esa condición. En realidad lo malo no puede ser deseado, nadie prefiere el mal como mal. Uno es dirigido por el placer que está en las cosas, imagina que aquello que es bueno, debe hacer al objeto deseable<sup>188</sup>. Mas, si se atiende a este punto de vista, el mal no puede ser sino el resultado de un acto involuntario.

En este sentido, Clemente se sigue moviendo dentro de la esfera de la discusión ética aristotélica, en donde se pone de manifiesto que el problema de lo involuntario (*AKAUSION*) es un problema del conocimiento (*GNOSIS*). “ ¡En nombre de la verdad! ¿ qué hombre sensato, dejando el bien, se une al mal?”<sup>189</sup>. Sin embargo, es evidente que hay gente que conociendo los principios correctos siempre actúa contrario a lo que ellos conocen<sup>190</sup>. Así aquellos que actúan voluntariamente (*HEKON*) deben condenar sus propias acciones. Los hombres son esclavos de la costumbre “malvada y atados voluntariamente hasta el último aliento, os dejáis llevar a la perdición”<sup>191</sup>. De manera que en contra de los seguidores de Basílides, Clemente arguye que Dios no sólo perdona los pecados involuntarios -que eran los únicos susceptibles de perdón para esta secta Gnóstica-, sino que también perdona los

---

<sup>186</sup> Clemente, Str. I 84,1

<sup>187</sup> Clemente, Str.II 59,6

<sup>188</sup> Clemente, Str.I 84, 4

<sup>189</sup> Clemente, Protr. X 92,3

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Ibidem. X 101,1

cometidos con conocimiento de lo que se está haciendo<sup>192</sup>. La maldad no se reduce a una simple equivocación o a un error en la percepción de los principios morales.

Ahora bien, para un cristiano de estos tiempos, se dejaba de ser ignorante cuando se llegaba al bautismo, entonces, ¿cómo era posible que alguien pudiera seguir pecando involuntariamente?, ¿quedaba, después de la conversión, algún margen de ignorancia para el cristiano? Según Clemente, aquellos que caen nuevamente en el pecado por ignorancia (*AGNOIAN*) después del bautismo, en virtud a que su vía estaba protegida de la maldad, serán condenados por Dios<sup>193</sup>. Pues quien cae en un juicio de error por ignorancia y no se retira de él, desea pecar. Así que el bautismo no es impedimento para que los hombres sigan ignorando, puesto que lo hecho en ignorancia será considerado siempre pecado. En otra forma, el descubrimiento del camino del conocimiento, sólo nos hace más libres para pecar, para hacernos más culpables por la comisión errónea de nuestros actos.

Siguiendo este orden de ideas, las dos fuentes del pecado para Clemente, son la ignorancia (*AGNOIA*) y la maldad (*ASTHENEIA*). La primera de ellas, la ignorancia, es algo por lo que podríamos ser reprobados, pues es únicamente responsabilidad nuestra el haber elegido no aprender<sup>194</sup>. Está en nuestro poder educarnos por nuestra propia cuenta. De manera que siendo responsables de nuestra propia ignorancia, también lo somos del mal que de ella resulta<sup>195</sup>. Clemente lleva hasta el límite la responsabilidad del individuo por las acciones que realiza bajo la condición de ignorancia. Límites hasta los cuales ni siquiera Aristóteles se hubiese atrevido a llegar. Por ejemplo, el Estagirita difícilmente se hubiese atrevido a castigar el error cometido en estado de ignorancia, pues no podemos tener razonablemente responsabilidad por aquello que ignoramos<sup>196</sup>. A pesar de ello, Clemente no duda en hacer más severo el sentido de la culpa, ya que ni la ignorancia nos sirve para eximirnos de nuestra responsabilidad.

Empero, el Pedagogo Alejandrino, insiste en que el pecado (*HAMARTEMA*) es error o acción involuntaria, lo cual quiere decir que:

“En todo caso no se juzga eso que es involuntario(Arist. Et, Nic,III,2)  
- y es involuntario aquello a lo que se llega por dos hechos: por  
ignorancia o por necesidad -; ¿cómo podría aportarse una sentencia  
contra éstos donde se dice que ellos cometieron faltas  
involuntarias?”<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> Clemente, Str. IV 34,15,3

<sup>193</sup> Clement of Alexandria, *The Rich Man's Salvation*. Translated by G.W. Butterworth. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd. London. MCMLXXXII.(A partir de aquí se citará en su denominación más conocida, "*Quis Dives Salvetur?*" o Q. D.S.). Nral.39,1

<sup>194</sup> Clemente, Str. VII 101,6-7

<sup>195</sup> Clemente, Str. II 59 hasta el final.

<sup>196</sup> Aristóteles Et. Nic. III 5, 8-15; III 5, 30, 1114 a 5.

<sup>197</sup> Clemente, Str.II 60, 1



En otras palabras, ¿cómo juzgar al loco, al ignorante absoluto, al homicida culposos que comete un delito por error profesional o por accidente? O aún más, ¿cómo considerar las leyes injustas, las enfermedades adquiridas involuntariamente, o los acontecimientos negativos que no dependen de la voluntad del individuo? Son todos ellos casos particulares que parecen escapar a una moral básica. Sin embargo, lo que en Aristóteles sería excusable, en Clemente no tiene perdón. Por el contrario, somos responsables de nuestra propia ignorancia, de manera que el hombre debe ser condenado por los actos resultantes de esta situación. Como ingeniosamente destaca la escritora Elizabeth Clark<sup>198</sup>, si un individuo adquiere una gonorrea resultante de un comportamiento sexual imprevisto, seguramente será tan culpable como alguien que lo adquirió con pleno conocimiento. Mejor dicho aún, si Aristóteles - quien no aporta este ejemplo- hubiese juzgado a este personaje, probablemente no lo hubiera condenado desde el punto de vista del acto involuntario, sino como el resultado de una vida intemperante. Mientras que el Alejandrino no admitiría ningún atenuante, haciendo de este ejemplo un perfecto caso de su finalidad moral: el absoluto autocontrol (*METASOFROSINES*)<sup>199</sup> en materia sexual. Aquí se hace manifiesto hacia adónde apunta la psicología de Clemente, hacia una absoluta toma de medidas preventivas respecto al sexo. Medidas y formas de asumir la "sexualidad" de un modo próximo a las prevenciones que hubiesen podido estar en boga dentro de los círculos helénicos, pero que se involucran ahora en una doctrina en la que hasta los actos involuntarios son objetivamente punibles y castigados con el mismo rigor que los voluntarios.

Así, el tema sexual se va convirtiendo en un problema de orden público, y no en un elemento que le atañe exclusivamente a cada individuo en su privacidad. En efecto Clemente no sólo está pensando en contra de los estoicos y su preocupación por una moral particular que le concierne exclusivamente a cada individuo, y que depende casi totalmente de él, sin repercusiones trascendentes de ningún tipo. No; nuestro Catecúmeno, también está pensando en sus colegas los Gnósticos, en los extremismos libertinos de algunos de ellos; y los radicalmente ascéticos de otros. De modo que para la ética pagana, como para las conductas heréticas, la ubicación de los actos involuntarios dentro de un contexto de responsabilidad y culpabilidad, lleva a constituir las relaciones sexuales como parte de una serie de actos perfectamente regulados y cuyas consecuencias se inmiscuyen directamente con la salvación trascendente<sup>200</sup>.

En suma, el papel que juega la ignorancia en el pecado requiere de otra perspectiva. Una en la cual se contemple la acción del hombre malo, no por su ignorancia, sino por ser precisamente conocedor pleno de sus actos. Si de acuerdo a Clemente, alguien ha sido tomado por una

<sup>198</sup> CLARK, E. Op. Cit. Pág.62

<sup>199</sup> Clemente, Str. III 67, 1; Pedag. II 16,4

<sup>200</sup> Así lo demuestra en su ataque a la liberalidad de los seguidores de Carpócrates, cuando señala: "Si todas las cosas fueran legales, y uno no tuviera necesidad de tener aquello (la ley de los Mandamientos) porque de un hecho malo que existiera se podría perder la esperanza de salvación, quizá deba tener alguna excusa para vivir esta mala y desgraciada vida. Mas a través de los mandamientos una vida de bendiciones nos es mostrada. Debemos tomarlos sin interpretaciones erróneas de algunas de sus palabras o con dudas producidas por nuestra negligencia, por lo tanto sí hay que llevarla al detalle... No debemos vivir como si no hubiese diferencia entre lo correcto y lo incorrecto. Pues para conseguir lo mejor que está en nuestro poder, debemos purificarnos a nosotros mismos de la indulgencia y de la lujuria de nuestra alma, la cual debe ser cuidada para la sola deidad". (Tomado de la traducción en inglés citada por Elizabeth Clark. Op. Cit. Pág.56). Str.III 42,3-5.

fiebre en forma involuntaria, es tan responsable como quien se la origina a sí mismo<sup>201</sup>, mucho más grave debería ser la situación de quien actúa intencionalmente. No obstante, Clemente afirma que nadie “elige el mal en cuanto mal, sino atraído por el placer que lo rodea, que se supone es un bien y que se juzga como algo que hay que tener”<sup>202</sup>. Lo que conlleva a concluir que no hay actos malos voluntarios, puesto que todas nuestras malas acciones son producto del autoengaño o de nuestra propia debilidad. En tanto un hombre no tenga la capacidad mental o física para comprender o adaptarse a los mandamientos, inevitablemente cometerá actos malos. La única forma de conseguir ese nivel psíquico y físico que nos permita ponernos a la altura de los mandamientos, radica en la disciplina y el ejercicio<sup>203</sup>; así como con la ayuda de “nuestro pastor”, quien nos sugiere modos de curarnos adecuados a nuestras pasiones<sup>204</sup>. Por lo tanto, nos condenamos por nuestra única y exclusiva responsabilidad, pues están en posesión nuestra los medios para ser fuertes.

En conclusión, la maldad es una forma de ignorancia. Un desconocimiento de lo que se hace o de lo que puede poner en peligro a nuestra propia alma. Un estado de “ceguera” que extiende su obscuridad sobre la luz de la inteligencia, confundido especialmente por el placer de la “carne”, que le hace ver como bueno algo que no ha sido proyectado o debidamente deliberado. Por ello las previsiones que Clemente contempla, asumen la pedagogía de la ley como la gran educadora del alma, en donde cada individuo aprende a cuidar del “vientre y de todo lo que está por encima”, desde la alimentación hasta el comportamiento, pasando por el vestido y el matrimonio. Todo ello encaminado a evitar las engañosas jugarretas que suele hacernos pasar la voluptuosidad<sup>205</sup>. Somos por este motivo responsables de nuestra ignorancia, de nuestras decisiones engañosas y de la maldad que realicemos. Y somos, por lo tanto, condenables mientras no hagamos nada por ejercitar, disciplinar y seguir las orientaciones de los superiores, que sometan nuestra voluntad a los mandamientos. En síntesis, somos culpables mientras no aprendamos a obedecer.

En efecto, la autonomía del hombre no excluye a Dios. Es el doble filo de la navaja en que se mueven los conceptos de libre albedrío y determinismo propugnado por los cristianos ortodoxos. Clemente hace grandes esfuerzos para demostrar que no hay contradicción. Dios no es totalmente trascendente, ni es un dios despreocupado por la creación, como supone el dualismo. Dios está “cerca”, atento a la actividad de su criatura, como diría en su tiempo Filón, dispuesto a suspender las leyes de la naturaleza por medio de su sabiduría y bondad para ayudar al ser humano en la búsqueda de su bienestar, o, en defender su vida cuando está amenazada por la ordinaria operación de aquellas leyes de la naturaleza<sup>206</sup>. Una verdadera novedad frente a la teoría pagana de la Providencia, que tanto para platónicos como aristotélicos y estoicos, tenía la función de mantener la coherencia universal, la inalterable

---

<sup>201</sup> Clemente, Str. I 84,3.

<sup>202</sup> *Ibidem*, I 84,4.

<sup>203</sup> Clemente, II 63, 1-4.

<sup>204</sup> *Ibidem*. II 69, 2-4

<sup>205</sup> *Ibidem*. II 105,1-3; 106, 2-3.

<sup>206</sup> WOLFSON, Harry, Austin. *The Philosophy of Church Fathers. Studies in the History of Philosophy and Religion*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973. Vol.I. Pág.62

operación de las inexorables leyes de la naturaleza, la preservación de los variados procesos naturales y su continuidad<sup>207</sup>.

En el cristianismo eclesiástico, específicamente en Clemente, la Providencia tiene tanto una activa como una pasiva fachada. Dios está tan alejado como un agrimensor<sup>208</sup> del cosmos, desde una mirada privada y total aguarda el "*tempus acceptabile*". Entonces Él actúa, exponiendo las malas afecciones y las "causas de las pasiones, corta la raíz de los apetitos irracionales, señala aquello de lo que debemos abstenernos, y dispensa a los enfermos todos los antidotos para su salvación. Ésta es la más grande y regia obra de Dios: salvar la humanidad"<sup>209</sup>. Dicha acción de la divinidad es la esencial característica de la *PRONOIA* diferente en todo sentido a la *TIXÉ*, que no es otra cosa que la ocurrencia de lo inesperado<sup>210</sup>.

La función de la Providencia es la manifestación de la buena voluntad de Dios, pues sólo Él hace el bien, inclusive en aquella crisis calamitosa como fue la Caída, la cual puede transformar en un evento "afortunado"<sup>211</sup>. Dios es solamente la "justa medida", informal, incambiable e imparcial, que no se refiere a ninguna persona específica<sup>212</sup>. Así, el bien y el mal no actúan sobre el mismo eterno destino, sino que se hace actuar al "amor" (*ÁGAPE*) como fuerza universal a través del mundo, cuidando del justo y del injusto igualmente<sup>213</sup>. La acción de la Providencia divina se convierte, de este modo, en el bastión de los eclesiásticos a través del cual se acoge por igual al griego y al bárbaro; o mejor, sirve para atraer en términos de igualdad ante Dios y la Ley a extraños y herejes, sin ser estos últimos reducidos a una menor categoría frente a los fieles originales y los elegidos<sup>214</sup>. Por ello mismo es concebida como una fuerza que atraviesa la creación de lo superior a lo inferior, llegando hasta el último átomo. El progresivo ámbito de la Providencia consistirá, entonces, en considerar la salvación de la humanidad como comunidad universal, pero llegando directamente al corazón de cada hombre individualmente<sup>215</sup>.

En efecto, el cristianismo eclesiástico, con Clemente a la cabeza, llega a una explicación de la Providencia absolutamente peculiar, pues a la tradicional concepción helénica, que había aceptado la acción de la *PRONOIA* en sentido universal, se le hacía inconcebible la idea de una Providencia individualizada, no igualable a las leyes naturales y que además de acoger a la humanidad como totalidad, se involucra en la vida de cada individuo. De ahí que a Clemente le fuera más fácil explicar la acción de la Providencia universal, que aquella innovadora idea de acción providencial individual. Respecto a la primera le precedía una enorme tradición, en tanto que en la última apenas le respaldan las especulaciones de Filón y la propia tradición veterotestamentaria. Quizás por ello su idea aún se encuentra muy en ciernes, mas consigue

---

<sup>207</sup> *Ibidem*. Pág.63

<sup>208</sup> Clemente, *Prtr.* 68,3

<sup>209</sup> Clemente, *Pedag.* I 100, 1

<sup>210</sup> Clemente, *Prtr.* X 102, 2

<sup>211</sup> *Ibidem*. XI 111, 1

<sup>212</sup> *Ibidem*. VI 69,3.

<sup>213</sup> Clemente, *Pedag.* I 72,3

<sup>214</sup> Clemente, *Str.* VII 6,6

<sup>215</sup> *Ibidem*. VII 6,1

ser clara. Así considera al hombre como la creación más noble de Dios, no reducida a una condición de criatura finita, y que simpatiza con la naturaleza de cada hombre<sup>216</sup>. Gracias a su omnipotencia y omnisciencia, el conoce las necesidades de cada persona<sup>217</sup>. Dios como providencia es el rey, el pastor o el maestro de su pueblo, rebaño o discípulos. Conoce así hasta el último cabello de la cabeza de cada hombre; cada individuo le preocupa por igual hasta en su más mínimo movimiento. La Providencia afecta al alma, al cuerpo y a las cosas externas<sup>218</sup>. Se preocupa, por igual, de la alimentación, el vestido y la salud del cuerpo, tanto como por la santidad, la perfección y la virtud de sus criaturas<sup>219</sup>. En otra forma, la acción providencial es una conversación entre el creador y el creyente, en donde éste se reconoce en el Ser Absoluto, se responsabiliza ante Él -del mismo modo que lo hace cuando acepta su destino- y, finalmente, se siente su deudor. Al mismo tiempo, Dios lo protege por encima de cualquier orden natural, le retribuye así su buen comportamiento, su condición de discípulo o de sumiso cordero. Para Clemente, estos son los verdaderos “gnósticos”, los que son capaces de retornar sobre sí mismos y de sentirse “responsables de lealtad como parte de la amistad con Dios”<sup>220</sup>. Y, obviamente, los que añaden a esa búsqueda herramientas intelectuales como las Escrituras y la filosofía.

En este sentido puede observarse que la intervención de la Divina Providencia, no tiene nada de espectacular. Su actividad individual es agenciada por la propia acción humana “...en efecto, la mayoría de los bienes divinos nos son comunicados a través de los hombres”<sup>221</sup>. De manera que la Providencia no contraría a la naturaleza, ni niega la libertad humana. El individuo que se precipita hacia su propia ruina, o, la sociedad que cae en la anarquía, dependen de sí mismos. La Divina Providencia no preserva de la ruina, lo cual no quiere decir que los deje a su merced, como le ocurre al dios de los Gnósticos. El caso es que la concepción eclesiástica de Divina Providencia, tiene como finalidad mantener la esperanza y la fortaleza interior en las calamidades, tanto individual como socialmente consideradas. Dios, según Clemente, sabe y actúa de acuerdo a nuestras necesidades y a su voluntad.

En esta imagen de la Providencia, los eclesiásticos han conseguido conjugar el dios del Antiguo Testamento - legislador y castigador- con el dios del Nuevo Testamento -promotor del amor y de la fe interior-. De manera que en esta última concepción llena de esperanzas, el Catecúmeno Alejandrino nos recuerda que la Providencia es una arte disciplinario que castiga al hombre, tanto para su propio beneficio como para ejemplo de otros <sup>222</sup>.

“Pues esto que el Señor ama, él lo forma(Prov. 3:12) (*on gar agape kurios paideuei*) le hace sufrir para que le comprenda, luego le restablece en la paz y en la incorruptibilidad” <sup>223</sup>.

---

<sup>216</sup> Clemente, Pedag. I 8,2

<sup>217</sup> Clemente, Str. VII 42,7

<sup>218</sup> Clemente, Pedag. II 102,3

<sup>219</sup> Clemente, Pedag. I 98,3; II 14,5; III 40,5; 101,2.

<sup>220</sup> Clemente, Str. V 1,6,2

<sup>221</sup> Clemente, Str. I 16,3

<sup>222</sup> Clemente, Pedag. I 64, 3-4

<sup>223</sup> Clemente, Str. II 4,4

La Divina Providencia, como Logos, se involucra en el interior de la creación natural, de la organización humana y de la vida individual, es así el pedagogo absoluto. Es un fundamento natural, reprime con solicitud, administra, reprueba, atemoriza, denuncia, acusa<sup>224</sup>. El Señor es bueno a pesar de la vara, organiza y atemoriza: "Quien teme al Señor se convierte en su corazón" (*Ecles. 21:6*)<sup>225</sup>. Evidentemente ya tenemos al culpable y al responsable del mal: la libre voluntad humana, la desobediencia del hombre que no sabe aceptar la autoridad, ni reconocer los mandamientos divinos. El culpable del mal no es Dios. El mal no tiene ningún tipo de "hipóstasis", insistirá Clemente y la totalidad de los eclesiásticos. La realidad del mal es un acto, el producto de la perfección de la voluntad divina que, en el colmo de su bondad, crea a la mejor de sus obras libre. El fatalismo Gnóstico parece ser refutado de este modo. La fuente de la virtud y del vicio es el hombre. Las catástrofes naturales, las penas, los sufrimientos, el hambre, la crueldad, el crimen, la muerte; en fin, el Mal, tiene un propósito providencial: educar al hombre sintiendo permanentemente la mano protectora de Dios.

\*\*

Clemente ansía defender a Dios de los cargos de injusticia y arbitrariedad. Se hace así consecuente de su concepción "creacionista", que hace a Dios creador de cada individuo concebido y nacido libre. La naturaleza (*FISIS*) el cuerpo-carne (*SOMA-SARX*), y la materia (*HYLE*) no constituyen sino una gigantesca escuela en la que el hombre debe aprender a expiar sus culpas, y en donde debe aprender a educarse en el progreso o en el deseo de lo divino. No obstante, el sucesor de Clemente en la "didaskalia" de Alejandría, Orígenes, rechazará enfáticamente este individualismo dinámico que se le atribuye a la acción del Creador. El problema surge cuando toca afrontar la noción de "pecado original", lo cual no puede explicarse a través de ese individualismo con que Clemente quería hacer del proceso de salvación un acontecimiento que atañe a cada persona, inherente a cada hombre en su vida terrenal. Con un trasfondo marcadamente platónico, pero con una interpretación a todas luces novedosa, el que ha sido considerado como el "primer teólogo del cristianismo"<sup>226</sup>, niega el individualismo creacionista de Clemente y afirma que los hombres fueron creados al igual que los ángeles, como almas preexistentes, iguales en naturaleza y virtud. El ser racional no sería autosuficiente, mas saciado de la espiritualidad divina, cuando residía en el *KOSMOS NOETOS* se sintió atraído por la materia, llegando a enfriarse y a transformarse en alma<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> Clemente, *Pedag.* ver capít. 8 y 9

<sup>225</sup> *Ibidem.* I 62,1

<sup>226</sup> CHADWICK, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen.* Clarendon Press, Oxford, 1985. Pág. 70-120. (A partir de aquí, con el fin de diferenciarlo de Clemente, a quien hemos denominado familiarmente "el Pedagogo Alejandrino", a su discípulo lo denominaremos "el Teólogo Alejandrino").

<sup>227</sup> Orígenes, *De Principiis*, II 8,3. El término *psixé*, Orígenes lo deriva de *psixesthai*; es una etimología de amplia tradición helénica, la cual los estoicos habían empleado para comparar al alma con un recién nacido, que una vez es expuesto al aire frío, se siente agobiado por esa primera exposición, decantándose en el cuerpo carnal. (Ver CHADWICK, H. Op. Cit. Pág. 86)

El alma se ubica así entre la materia y el espíritu, es decir, entre el presente que lo rodea y el pasado original al que pertenecía<sup>228</sup>. Esta caída representa el paso de lo atemporal a lo temporal o histórico, en donde se elimina todo intento de individualización o jerarquización de la culpa a la manera Gnóstica, o del creacionismo de Clemente.

Allí en lo atemporal vivía el Hombre-Adán-Esencial, y en esa situación residía en la Verdad. Atraído por la materia, el Hombre Esencial se vuelve “mentiroso”, convirtiéndose en el modelo que arrastra a otros seres racionales que habitaban en el mismo nivel. Estos al acceder a esa nueva condición, se transforman en hombres o en seres muy próximos a su conformación “cárnica”, según el grado de atracción que los ha llevado a abrazar la materia. El régimen angelical, como se deduce, no debe ser nada estable. Constituye un espacio completamente expuesto a ser tentado por lo inferior, por la materia que puede revestir sus cuerpos sutiles en cuerpos carnales, pesados y duros.

Puede decirse, de este modo, que la libertad está directamente relacionada con un signo físico, el movimiento. Si Clemente la había reducido exclusivamente a una posibilidad de elección, a una equivocación o a un acierto de la razón; en el caso de Orígenes, solamente los seres dotados de movimiento pueden ser libres. La libertad surge en esas almas preexistentes, en una dimensión superior al mundo sensible, y recae en todo ser que pueda poseer movimiento. Pero, en este sentido, no todos los seres móviles tienen el mismo grado de libertad. Aquellos que requieren de una acción mecánica para desplazarse, como los objetos inertes, son inferiores a las plantas y a los animales, que se mueven desde sí mismos. Y entre ellos, las plantas son inferiores a los animales y a los hombres. Estos últimos se mueven por una representación (*FANTASIA*), que no depende de ellos mismos pero que los motiva.<sup>229</sup>

Esta motivación es el complemento externo que Orígenes añade a la teoría de la libertad de Clemente. La representación debe ajustarse a la razón. Quienes disciernen por medio de representaciones actúan o reposan; o mejor, eligen una acción, un movimiento o una omisión. Quienes toman estas decisiones saben distinguir entre lo que les conviene o no, lo que es bueno o malo, lo que merece ser alabado o censurado. Mas no depende de ellos la representación, sólo su juicio y elección<sup>230</sup>.

En consecuencia con ese argumento, pretender que no podemos resistir al mal, sería lo mismo que reducir la actividad de los seres dotados con movimiento autónomo a la condición de objetos inertes. Así, en contra del Gnosticismo, Orígenes afila sus ataques señalando que determinar la libertad, reduciéndola a una voluntad relativa y a una condición natural, no es más que negar la esencia de esta. Una concepción tal, olvida que la educación es capaz de transformar cualquier naturaleza, inclusive la más opuesta al bien<sup>231</sup>. Se refuerza así la expectativa optimista de Clemente, respecto a la posibilidad de hacer de la educación la base de la libertad individual. Sin embargo, Orígenes prefiere refugiarse en Platón y extremar en el

---

<sup>228</sup> Ibidem. Pág. 85

<sup>229</sup> Orígenes, *De Principiis*, III 1,2

<sup>230</sup> Ibidem. III 1,3

<sup>231</sup> Ibid. III 1,5, 20-30

movimiento del alma la prueba de su inmortalidad o de su pérdida. Pues al moverse, el alma se hace necesariamente impredecible, ya que tiene en sí mismo el principio del movimiento (*ARXE KINESEWS*) Lo que quiere decir que de él mismo dependen sus aciertos y sus errores a la hora de elegir<sup>232</sup>.

De otra parte, aproximándose más a la visión estoica, que Clemente había preferido atacar con su argumento de la Providencia, Orígenes reconoce que hay circunstancias que escapan a nuestro dominio. De ahí que este movimiento del alma puede estar en constante riesgo, pues no puede ser amplio dominador ni del cuerpo, ni de sus circunstancias. Estos ámbitos que son más propicios a la *TIXÉ* que a la *PRONOIA* ponen en serios aprietos el argumento sobre la libertad planteado por el Teólogo Alejandrino. Pues significa admitir, por una parte, que el hombre elige el bien o lo rechaza; y, por otra, que Dios interviene directamente en el desenvolvimiento del accionar humano.<sup>233</sup>

¿Cómo solucionar semejante contradicción? ¿No marcan las almas la línea de su destino desde el principio de su existencia, al ser productos de la caída en la materia? ¿No es su desgracia el resultado de una elección libre? Y, por último, ¿no es esa elección lo que las define igualmente como almas predestinadas? En su dramática lucha contra los Gnósticos, Orígenes, -que a veces parece dejarse confundir por los argumentos de aquéllos- niega la posibilidad de establecer la determinación de la naturaleza como buena o mala. El hecho de que las almas “saciadas” hayan elegido la materia, no significa que esta sea mala “per se”. Ni tampoco que Dios haya condenado la materia<sup>234</sup>. Así pues, la naturaleza no es ni buena ni mala. La acción de Dios es una y no varía en sus intenciones. La *ousia* de la que participan todos los hombres, es como la tierra sobre la que cae la lluvia. Después de su riego, se producen en ella buenos y malos frutos, pero no por causa de la humedad sino por la calidad de la tierra<sup>235</sup>. Con esta idea Orígenes explica, que Dios, equivalente a la lluvia, puede producir o ayudar a producir efectos opuestos: la naturaleza (*ousia*) de la que está hecho el hombre es la responsable del efecto que produce la intervención divina.

En este punto, Orígenes sólo está haciendo uso de argumentos que le son comunes a los estoicos y a su antecesor alejandrino, Clemente. Con lo que no hace otra cosa que ratificar la función pedagógica de la intervención divina o de la Providencia. Una acción positiva, -opuesta a la *TIXÉ* - que vela por educar al alma, y que trata de auxiliar a ésta, dándole las experiencias como para poder estar siempre lista ante los ataques de la Fortuna o de aquellas cosas que se escapan a su limitada razón. Así la verdadera doctrina divina, se muestra a través de la Providencia y de la Redención, como educación o pedagogía divina.

Desde el punto de vista de esa concepción de la pedagogía, no puede decirse que Orígenes tenga una fuerte preocupación por las masas y el consabido prejuicio de todos los sabios de la Antigüedad respecto a su ignorancia. Pero sí es un hecho que dichas masas tuvieron mucho

---

<sup>232</sup> Ibid. III 1,6

<sup>233</sup> Ibid. III,3,4

<sup>234</sup> Orígenes, Contra Cel. Lbr. IV 66

<sup>235</sup> Orígenes, De Principiis, II 9,7

más que ver en la estructuración de su teoría, que en la visión de Clemente o en la mayoría de los pensadores cristianos de su tiempo. Las *homilias* que dirigía a la multitud de sus feligreses, tenían un contenido más sencillo y un lenguaje más popular que sus escritos especulativos dirigidos a una élite educada<sup>236</sup>. Así, siguiendo el viejo prejuicio de asumir el saber desde dos niveles, uno para las masas; y otro para la élite conocedora, Orígenes no hacía nada diferente a lo que venían haciendo los Gnósticos heréticos en su empeño por jerarquizar el poder de acceso al conocimiento y, del mismo modo, a la sociedad. Sólo que en Orígenes esta división del saber, no deja de estar justificada en función de la actividad pedagógica del Logos inmanente o de la Providencia Divina. Según el Teólogo Alejandrino, si Jesús hubiese hablado a las masas en un lenguaje totalmente claro, hubiese expuesto a éstas ante el peligro de no comprenderle, pues no tenían el nivel de madurez requerido. Este auditorio tenía que expiar primero sus faltas anteriores. Faltas cometidas inclusive antes de su propio nacimiento. Necesitaban abandonar la “saciedad” que les llevó a aferrarse de las malas acciones. Y eso sólo era posible a través del arrepentimiento. Llegar a ese primer paso era el objetivo de la educación y el motivo por el cual Jesús empleó las parábolas como lenguaje selecto con el que podía acercarse a las masas<sup>237</sup>.

No obstante, este ejemplo lejos de justificar la libertad del individuo, parece poner la mano educadora del Logos-Jesús como única forma de asegurar la expiación y enmendar el pecado cometido(*TINEIN DIKAS*) pero también como muestra de la efectividad de la intervención divina. Orígenes, que ha estado apoyando su tesis en la exégesis que hace de las cartas de San Pablo, comprende que el Apóstol se ha contradecido en más de una ocasión, y en esta forma se hace sumamente peligroso acoplar las concepciones de voluntad libre del hombre e intervención divina sin caer en contradicciones similares o de rechazar temerariamente el texto paulino. Por ello, nuestro teólogo se ve obligado a insistir en el argumento de la “universalidad esencial”(*ousia*) en la que han sido formados todos los hombres: “de unos hace un vaso de honor, de otros, el vaso de la deshonra”<sup>238</sup>. Con lo que radica en el pecado preexistente la causa que motiva a Dios a desplegar su acción. Son pues, los actos realizados por las almas, antes de nacer en la *SARX*, los que motivan la acción providencial<sup>239</sup>. Culpa de la cual no tenemos el recuerdo, pero, en fin, culpa universal que escalafona a los hombres según su mayor o menor arraigo en la materia. Variaciones sobre el mismo tema que los Gnósticos ya habían interpretado, pero que fundado ahora en la noción de un sólo Dios, principio absoluto y omnisciente cambia el ritmo de la melodía y sus consecuencias.

En efecto, Orígenes hereda de Clemente la estructura lógica y las vestiduras morales que de ella se derivan. Así, sobre la base de un Dios trascendente, principio de identidad inmóvil, que requiere para su acción creadora de un instrumento mediador, causa eficiente que se desprende de la causa de las causas, niega radicalmente el dualismo Gnóstico, como principio de contradicción que mantiene vigente la permanente lucha entre el bien y mal. Del mismo modo que niega el inmanentismo estoico, el cual conduce a la anulación moral de la esperanza del hombre por encaminar su vida hacia una existencia superior y trascendente, Orígenes

<sup>236</sup> D'FAYE, EUGENE. *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Librairie Ernest Leroux, Paris, 1928. Volume Troisième: “*La Doctrine*”, Pág. 43-44

<sup>237</sup> Orígenes, *Cont. Cel.*, IV 71

<sup>238</sup> Orígenes, *De Principiis*, III 1,24

<sup>239</sup> *Ibidem*. III 8; II, 9,2



aprovecha esa estructura lógica y moral como el ambiente propicio en donde es posible poner a actuar el “libre albedrío”. Afirma que el Principio Creador nos formó de una misma *ousia*, pero que una vez salidos de sus manos, dejó en nosotros el uso de la libertad. Uso que al final tendrá en cuenta, al momento de juzgarnos, partiendo de las “causas más antiguas”. Punto de partida negativo, que llevaría a cualquier creyente a mantenerse en una constante angustia, ignorante de los motivos que llevaron a su alma a pecar antes de encarnarse en el cuerpo que ahora es. Negatividad y pesimismo que no alcanza a identificarse con la actitud Gnóstica, salvo por la condición oscura de la que parece emerger la actividad humana.

Mas Orígenes, empeñado en impedir el hundimiento de la obra de Dios en una dramática atmósfera de culpabilidad, posibilita a la voluntad de estos culpables, desmemoriados de los motivos de su culpa, para que a pesar de haber llegado a este mundo siendo “vasos de deshonra”, puedan transformarse en esta extensa escuela en “vasos de honor”. Dios puede tener un conocimiento previo del destino del hombre, pero no lo determina. No puede hacernos devenir mejores. Pues, sin duda, todo depende de que seamos nosotros mismos quienes aportemos nuestro concurso <sup>240</sup>. El hombre elige entre el bien y el mal, y esa elección se realiza como resultado del acervo adquirido durante el proceso de educación. En otra forma, para poder elegir, y asegurarse de que esa elección esté dentro de lo correcto, se requiere de una estricta educación; pero para conseguir una perfecta educación, se exige que el educado disponga de una voluntad completamente libre. Círculo inquebrantable, en el que se encierra la continua colaboración entre una educación previsiva y expiatoria, y una libertad continuamente expuesta a los riesgos de la vida <sup>241</sup>.

♦♦

Orígenes complementaba y añadía un nuevo rasgo a la estructura moral elaborada por Clemente, una investigación metafísica que se atrevía a ir más allá de los esquemas lógicos que su antecesor había concebido. Una amplitud de miras como la que proyecta, hace más clara la urgencia de un proceso educacional más riguroso y general, el cual debe dirigirse a toda la humanidad, sin limitarse a ser un conjunto de pautas morales que apenas contempla a un grupo privilegiado de la sociedad. No quiere decir esto que Orígenes pensara en igualar a toda la inmensa masa de creyentes con las élites, sino que buscaba en una forma más consecuente con la doctrina, integrar a toda la humanidad en un mismo plano colectivo, cósmico y armónico, en el que se evidenciara el sentido de la existencia y del orden que se proponía desde el cristianismo.

Sin embargo, pretensiones tan ambiciosas, nunca lograron ser comprendidas del todo por la propia iglesia episcopal. Para estos últimos, tanto en su tiempo como siglos después,

---

<sup>240</sup> Ibid. III 1,24

<sup>241</sup> D’Faye, E. Op. Cit. Pág. 110

consideraron las pretensiones teóricas del teólogo alejandrino como excesivamente cercanas a las posiciones Gnósticas. Si bien estaban dentro de un marco eminentemente ortodoxo, daban pie para pensar que se renunciaba a una parte de la creación y al dominio del cuerpo, dando una sobrevaloración extrema al alma y al espíritu <sup>242</sup>. Elementos con los que parecía querer acercar más la doctrina religiosa al ámbito de los filósofos paganos, concretamente al platonismo, haciendo más profundo el anhelo de todo cristiano, como era su total odio a la muerte y su negativa a renunciar al cuerpo después de tal hecho.

Quizás por ello, a pesar de ser tan extremista y rígida, la teoría que se planteaba en tiempos de Clemente, al otro extremo del Mediterráneo africano, resultaba en muchos sentidos más esperanzadora. Allí, en Cartago, Tertuliano pone el acento precisamente en el punto en donde da la impresión que claudica Orígenes, es decir, en la *SARX* o - en el idioma del Latino- en la "CARO".

En efecto, Tertuliano describe al Creador completamente ocupado en amasar y dar forma al cuerpo de su Hijo:

*"Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Bonitas dixit, bonitas finxit hominem de limo in tantum substantiam carnis ex una materia tot qualitibus extructam"* <sup>243</sup>.

El hombre recibe el soplo (*afflatus*) de Dios no su *spiritu*. Imagen, mas no esencia divina. Libertad y razón, pero no omnipotencia y omnisciencia <sup>244</sup>. Capaz de llegar a la inmortalidad, si bien no por su "carne", si por su alma, pero en continua armonía e interdependencia entre una y otra. Así, como "carne", es imagen física que está en relación temporal con Dios; como alma, es a través de su semejanza a Dios que consigue la inmortalidad <sup>245</sup>.

El esfuerzo del hombre consiste en elevar su "imagen" a una exacta y precisa réplica de la imagen divina. Imagen que no es sino la imitación de la Carne de Cristo. Punto donde se restablece el vínculo entre el hombre y Dios. Que como testimonio de la actividad y la disciplina de Cristo en la tierra, será el modelo que nos servirá de guía. La *CARO*, de este modo, pasa a ser la base misma de toda la red moral en que sustentará Tertuliano su teoría religiosa.

---

<sup>242</sup> Uno de los quince anatemas del Concilio de Nicea del 543, en el cual se condenó parcialmente la obra de Orígenes, precisamente recae sobre este aspecto: "Las inteligencias incorpóreas se han saciado de amor divino y de la contemplación de Dios, y cada una según la medida de su pecado se dirige hacia el mal". Además de esta idea del pecado de las almas preexistentes, las concepciones de "metempsicosis" y tiempo, que vistos desde cierto punto, sólo pueden ir vinculados a una concepción platónica y estoica del Eterno Retorno, fueron igualmente incluidas dentro de estos anatemas. Ver Orígenes, *De Principiis*, Op. Cit., apéndices finales, y CROUZEL, Henri. *Origène et La Philosophie*. Ed. Montaigne, Aubier, 1962, Apéndice.

<sup>243</sup> TERTULIAN, *Adversus Marcionem*. Edited and translated by Ernest Evans. At the Clarendon Press, Oxford, 1972. 2vol.(Bilingual, latin-english) Lbr. II 4,4.

<sup>244</sup> *Ibidem*, II 9,1-2

<sup>245</sup> BARAHONA, Ángel y GAVIRIA, Sol(Edic.), *El Bautismo, según los Padres de la Iglesia*. Caparrós Editores, Madrid, 1994. Pág. 56

Se trata, por consiguiente, de algo más que de otro punto de vista. Estamos ante otro lenguaje y otra forma de afrontar el discurso religioso, indudablemente influenciado por la discursividad jurídica y el pragmatismo resultante de la tradición lógica y retórica romana. Se aleja, por lo tanto, del esfuerzo generalizador y especulativo de la moral y la teología de Clemente y Orígenes, para entrar de lleno a solucionar la difícil contradicción entre las nociones de libre arbitrio y una voluntad divina a la que debe someterse y, en ocasiones, temerle. Tal solución no puede ser otra que seguir la pauta marcada por Cristo. Debemos llegar a la imagen de Dios “en progreso, según las relaciones de Cristo con la santidad, la justicia y la verdad”, “en la imagen de Cristo en esta carne y en este tiempo de la disciplina”<sup>246</sup>. La finalidad de la libertad humana se asimila así a la voluntad divina. Se trata entonces de conseguir la santidad como paso a asemejarnos a Dios.

Este punto de partida conduce a Tertuliano hacia una forma de puritanismo verdaderamente asombroso. El hombre está sujeto a Dios por las leyes, cuya obediencia será considerada como un mérito que se recompensará con la salvación; o, lo contrario, el engaño y la desobediencia conducirán a la caída eterna <sup>247</sup>. Se entonan así resonancias que se oirán nuevamente en tiempos de Agustín y, siglos más tarde, en Lutero: absolutamente todo lo que ha sido acordado según la voluntad divina es bueno. Pues debe entenderse que Dios es uno, bueno y racional. Cuando el Cartaginés se atreva a ingresar al Montanismo<sup>248</sup>, dirá que no es suficiente con actuar acorde a Dios, pues mientras esa obediencia sea hecha *ex arbitrio* se está limitando la orden imperativa de Dios. Así, toda acción debe provenir *ex imperio*<sup>249</sup>.

La posición del hombre frente al Señor, debe ser de absoluta sumisión, como esclavos o inferiores<sup>250</sup>. La idea de temor y de esperanza ante el juicio es el resultado de esta moralidad. Inclusive el temor es el fundamento de la salvación, más que la esperanza <sup>251</sup>. Como bien lo ha destacado D’Faye<sup>252</sup> hablando de Rufino, “castigo” y “expiación”, los asume el traductor latino de Orígenes, como nociones vistas dentro de un contexto latino y no griego, en donde se les hace equivaler a *punitio*, o lo que es lo mismo quedan inmiscuidas dentro de un ámbito jurídico y no pedagógico. Mientras que esas mismas nociones en un griego o en un alejandrino no podrían ser concebidas sino involucradas al término *TINEIN DIKAS*. Esto significa que los

<sup>246</sup> TERTULLIANUS, *De Resurrectione Mortuorum*, Opera Montanista. Corpus Christianorum. Typographi Brepols, Editores Pontificii, Turnholt, Belgium. 1954. Nral. XLX 8

<sup>247</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II 8

<sup>248</sup> El Montanismo fue una herejía surgida a principios del siglo II, cuyo nombre lo recibió de su fundador, Montano. Se puede decir que es el primer movimiento cristiano de tendencia rural, nacido en las montañas de Frigia, anunciaba al principio la inminencia del fin del mundo, y consecuentemente un completo extremismo en las prácticas ascéticas. Su rigor fue tan exagerado, que en el siglo IV y V, en el norte de África, especialmente, sus miembros se harán quemar dentro de las iglesias antes que apostatar o rendirse al nuevo poder de los católicos. Consideraciones de ese tipo fueron las que llevaron a Tertuliano a preferirlos, frente a la poca probidad que para él mostraban los jerarcas ortodoxos.

<sup>249</sup> TERTULLIANUS, *De Ieiuno Adversus Psychicos*. Opera Montanista, XIII 291: “Sic meum est ultro officium facere domino... No tantum obsequio ei debeo, sed et adulari, illud enim imperio eius, hoc arbitrio meo praesto”.

<sup>250</sup> TERTULIANO, Tratado de la Paciencia (*De patientia*). Edic. y traducción al castellano de Arsenio Seace. Editorial Sígueme, Salamanca, 1992. (Seguiremos la numeración del Corpus Christianorum). Nral. IV 5,6

<sup>251</sup> TERTULLIEN. La Toilette des Femmes (*De Culto Feminarum*). Intr. traduc., text. Crit. Comment. de Marie Turcan. Édit. Du Cerf, S.C. Paris, 1971. II, 2, 12-15.

<sup>252</sup> D’Faye. Op. Cit. Pág. 44

últimos ven la expiación o el castigo como una medida de corrección, como una de las herramientas útiles dentro del proceso de educación del alma. En tanto que en un caso como el de Tertuliano, sólo podría entender estas nociones bajo el punto de vista de un latino, es decir, imaginando a Dios como una finalidad, juez represor y autoritario que hace del castigo y la expiación la forma de ley y sumisión “preferida del pueblo”<sup>253</sup>.

Forma efectiva con la que el moralista latino nos asegura que Dios estará siempre presente en el pensamiento de cada hombre. No obstante, ningún ortodoxo aceptaría tal extremo que prácticamente volvía a reivindicar al Yahvé judío, fundado en el temor y la sumisión de sus criaturas. El Nuevo Testamento traía la novedad del amor (*ÁGAPE*), de modo que el límite extremo del temor, consiste ahora en descubrir en ese fondo terrorífico el amor de Dios al momento de aceptar su voluntad. Dios no sólo podía ser un juez infalible, también podía extender su mano protectora y otorgarnos la gracia.

No parece haber así una gran distancia entre las nociones de Providencia que utilizaron los Alejandrinos y Tertuliano. Empero, el moralista latino hace más manifiesta la dificultad que existe entre la gracia y la libertad humana. Pues, ¿hasta dónde es el hombre dueño de sus actos y en dónde comienza la acción de la gracia? O, ¿es toda acción positiva resultado de la intervención divina, quedando reducida la libertad humana exclusivamente a ser la causa del mal? En la actividad humana “ciertos elementos revelan la generosidad divina, en tanto que otros nos revelan nuestra propia actividad. Eso que está acorde al Señor es dirigido por su gracia; eso que es emprendido por el hombre es realizado por su aplicación”<sup>254</sup>. De modo que estamos ante una moral cuyo vértice radica en el mérito del hombre su salvación, contando siempre con la fortuna de la gracia divina. Es el hombre quien debe ganarse esa gracia, pues está en su poder, en su propia estructura psico-somática, la capacidad de reformar su naturaleza. El éxito en ésta empresa es sinónimo de haber sido beneficiado por la gracia. La coordinación de una serie de elementos que dependen de sí mismo, deben orientarse a conseguir ese beneficio. Así la moral de Tertuliano se conforma básicamente de disciplinas. Por ejemplo los ayunos o el propio martirio, pueden servir para demostrar que el hombre ha merecido de Dios un cambio<sup>255</sup>. Más es por el libre arbitrio que el hombre tiene la facultad de moverse en búsqueda de la gracia. Aunque hay que tener siempre presente, que el libre arbitrio sólo es un elemento mínimo que le permite añadir, con su aceptación o su rechazo, una acción a la definitiva y absoluta bondad divina.<sup>256</sup>

Con todo, no puede Tertuliano negar la acción de la voluntad humana. Hacerlo significaría dar un paso atrás en la lucha contra Marción y los seguidores de Valentín. Por el contrario, el moralista latino radicaliza la primacía de la voluntad. Es ella el origen de todas las acciones humanas y la libertad es su primera condición<sup>257</sup>. Y el complemento de esa voluntad es la

---

<sup>253</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II 19,1-2: “*Quam legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis, populi potius duritiam edomantis et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis, ut nihil de arcanis attingam significantis legis, spiritalis scilicet et propheticae, et in omnibus paena argumentis figuratae*”.

<sup>254</sup> TERTULLIEN, La Pénitence (*De Paenitentia*). Introd. et Text. Crit., Traduct., et comment. de Charles Munnier, Édit. Du Cerf, S.C. Paris, 1984. II 11, 144, 44.

<sup>255</sup> Ibidem.

<sup>256</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II 6, 4-5

<sup>257</sup> Tertuliano, De Paenitentia III 11

conciencia. Ambas se encuentran innatas en el alma y progresan uniformemente en el cuerpo, "...la pubertad del alma viene con la pubertad del cuerpo..., después del catorceavo año aproximadamente"<sup>258</sup>. En esta edad es donde reaccionamos al pudor, en donde normalmente se experimenta la primera unión sexual, y, en consecuencia, en donde normalmente se accede al conocimiento del bien y del mal. En este instante de nuestro crecimiento psico-somático, puede decirse que ingresamos plenamente a la edad de la razón, al proceso de madurez y responsabilidad.

Empero elegir entre el bien y el mal, contiene en sí el objeto sobre el cual opera la voluntad humana. Allí entendemos que el bien corresponde a la voluntad del Señor, por lo que debemos elegir aquello que está más próximo a él, o elegirlo a él mismo. Ahora bien, bondad y racionalidad se complementan y hasta llegan a confundirse:

*"Nec ratio enim sine bonitate est, nec bonitas sine ratione bonitas..."*<sup>259</sup>.

De manera que el bien equivale a la bondad, a la racionalidad y a la justicia, o, por lo menos, son inseparables. Y así, lo bueno, lo justo y lo racional se convierten en lo opuesto a la maldad, la iniquidad y la anarquía<sup>260</sup>. Son opuestos absolutos, aunque no substancialmente. Para Tertuliano la presencia del Diablo es una realidad latente, cuyo origen descrito en la Biblia no cuestiona, sino que se afirma como la "realidad que desagrada a Dios"<sup>261</sup>. Por él no es posible encontrar acciones neutras, sino que todo en el mundo es falsedad o maldad, ora sean las buenas intenciones de los paganos, ora la de los herejes, pues sus acciones son obras inducidas por el Diablo contra Dios.

Si bien en ocasiones Tertuliano intenta atenuar estos extremismos, sólo lo hace para clasificar y ordenar con mayor rigor las situaciones *ex indulgentia* permitidos por Dios, señalándolos como actos con que la divinidad se permite mostrar lo que prefiere y "destruye su voluntad menor por una voluntad mayor"<sup>262</sup>. Quedando así el bien definido como un absoluto que no admite opuestos, hecho que irá acentuando el Cartaginés a medida que crece su afianzamiento en el montanismo.

Ahora, si Clemente confundía y ponía en la misma línea de valor los actos voluntarios y los involuntarios, Tertuliano por lo menos no admite la punibilidad de los segundos. Lo que hay es una serie de situaciones donde opera la *indulgentia* divina: lo permitido y los actos útiles. Dicho de otro modo, lo permitido corresponde a aquellas situaciones en donde cabe la duda sobre la maldad o la bondad del acto. Típico razonamiento jurídico que exige para su

---

<sup>258</sup> TERTULLIANUS, *De Anima*. Edit.J. Waszink. Amsterdam. J. Maulendorf, Leiden-JJ. Groen & Son Ltd. 1947. XXXVIII 1.

<sup>259</sup> Tertuliano, *Adv. Marc.* II 6,2

<sup>260</sup> *Ibidem*, II 11 y 12

<sup>261</sup> TERTULLIEN, *Les Spectacles (De Spectaculis)*. Introd., Text. Critic., et Traduction de Marie Turcan. Les Éditions Du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1986. Nral. XX-XXI, 21,22-27.

<sup>262</sup> TERTULLIEN, *Exhortation a la Chasteté (De Exhortatione ad Castitatis)*. Intr., Text.Crit. et Comment., par Claude Moreschini; traduct. Jean-Claude Fredouille. Édit.Du Cerf, S. C., Paris, 1985. Nral. III 2: "*Ex indulgentia est quodcumque permittitur.*"

aprobación o rechazo la prueba que lo sustente<sup>263</sup>. En cambio, las situaciones útiles que por sí solas son buenas, no permiten duda sobre su condición moral, son evidentes y no exigen ninguna prueba. El bien que es lo útil por excelencia, está unido a Dios y es por ello mismo lo razonable. De este modo Tertuliano no hace otra cosa que apuntar hacia la necesidad del consejero como figura clave e imprescindible en aquellas situaciones dudosas. Situaciones que al no conformar con claridad un verdadero bien, requieren de la presencia de un mediador. Una institución orientadora como la Iglesia, un pedagogo o un moralista. Pero también, y eso es lo fundamental, la propia conciencia es quien debe determinar cómo discernir los dictados de la voluntad divina o de la ley natural.

En efecto, la conciencia es el don que Dios ha otorgado al hombre y por medio del cual posee el libre arbitrio<sup>264</sup>. La conciencia aprende en la naturaleza<sup>265</sup>. Con lo que se eleva al más alto rango, como primera manifestación de la ley de Dios<sup>266</sup>. Ley universal que Adán y Eva recibieron en el Paraíso, en donde además se incluyen todos los preceptos de la ley posterior. Mejor dicho aún, la ley natural contiene el Antiguo Testamento y anuncia el Nuevo. Así, actuar en contra de la naturaleza no sólo significa violar la ley, sino actuar en contra de Dios y de su imagen<sup>267</sup>. La naturaleza se impone a todos los hombres sin distinción, pues todos los hombres no son más que un mismo hombre en una misma alma, un mismo espíritu, un mismo lenguaje, una misma ley.

Según señalábamos antes, el Antiguo Testamento está contenido en la ley natural, por consiguiente, el Decálogo no es sino una precisión de sus preceptos. Todas estas normas están sujetas al tiempo y a la anunciación de la ley de Cristo, la cual es espiritual y por encima del curso temporal. Sólo ella es superior a la ley natural, mas no omite su función de consejera y de rectora de la disciplina humana que acepta ser modificada<sup>268</sup>.

En efecto, la ley natural modifica las disciplinas que imparte, lo cual no quiere decir que su rigor disciplinario desaparezca. Tertuliano está muy lejos de las concepciones pedagógicas de Clemente y Orígenes. Su discurso es menos sutil, más rudo y directo, las disciplinas no se dirigen tanto a una educación como a una regla general a la que debe ajustarse la vida del cristiano. Constituyen las técnicas de apoyo que posibilitan al hombre libre combatir sus propias limitaciones naturales, transformándolas. Podrá combatir desde ellas la costumbre, cuando ésta es el resultado de la ignorancia o contradice la verdad. Y, sobre todo, permite al individuo someterse al orden, dirección y a la perfección que conduce al Espíritu Santo.<sup>269</sup>

---

<sup>263</sup> Ibidem. III

<sup>264</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 10, 11, 12 y 14

<sup>265</sup> Ibidem. I 17

<sup>266</sup> Cfn. Capítulo 2, de esta misma parte.

<sup>267</sup> Tertuliano, De Culto Fem. I 8,6-14

<sup>268</sup> Tertuliano, Adv. Marcionem, V 2,3: "*Immo quia eadem quidem divinitas praedicabatur in evangelio quae semper nota fuerat in lege, disciplina vero non eadem, hic erat totus quaestionis status, an lex creatoris ab evangelio deberat excludi in Christo creatoris*".

<sup>269</sup> TERTULLIANI, Q.S.F. De Virginitibus Velandis (Libelli). Edenda curant Christine Mohrmann et Iohannes Quasten. G.F. Diercks, Aedibus Spectrum, Ultraieci. MCMLVI. Nral. I 1-3; III 2-3.

Pese a la existencia de ese poderoso arsenal puesta al servicio de una correcta elección, de un buen uso de la libertad humana, el individuo sabe siempre que está en condiciones de transgredir. En efecto, Tertuliano insiste en fundar su sistema en la *CARO*, no por las bondadosas cualidades que hay en ella, sino precisamente por constituir una constante amenaza. En lugar de hacer de la carne un vehículo provisional del alma, como ocurre en Orígenes; o, el elemento sobre el cual recae la vigilancia permanente y el dominio del alma, como en Clemente, el moralista latino no tiene reparo en instalar en la debilidad de la *CARO* la apertura de lo irracional, la deformación de la naturaleza. Deformación que la lleva a presentarse como una segunda naturaleza, "posterior y adúltera"<sup>270</sup>. Y entendiendo que la máxima alteración del orden natural es el pecado, se comprende que éste es en sí mismo un acto de desobediencia que separa al hombre de Dios. Un momento de distracción de la voluntad bajo el dominio de la carne, hace que el individuo se dirija hacia aquello que Dios no ama. El deseo lleva al hombre a la transgresión, pero no sólo ocurre esto, también altera el juicio, obnubila su mente con los espectáculos y con la creación de ídolos<sup>271</sup>. El pecado altera la naturaleza del hombre, o mejor, su cultura, su ambiente social y su tranquilidad personal.

Si Clemente atenuaba la situación del pecador, fuera voluntario o involuntario su hacer, mediante el proceso educativo; Tertuliano considera que todo pecado es un acto en el que intervienen siempre la razón y la voluntad, opinión que heredará y llevará hasta las últimas consecuencias San Agustín. Pero, por ahora, le sirve al Cartaginés para establecer que sin estos dos elementos es imposible radicar la culpa en el individuo. Sin embargo, es indudable que más de una situación se le escapa a los límites jurídicos que quiere imponer el moralista. De ahí que no tiene más alternativa que graduar la voluntad según su relación con la naturaleza del pecado. En otras palabras se trata de codificar las faltas o transgresiones de acuerdo a su grado de gravedad. Casos como la fornicación comparada con la apostasia, tienen distancias abismales en cuanto a la naturaleza del pecado y su comisión. En el primer caso la voluntad es fundamental, mientras que en el segundo es *invitus*.

Digamos que frente a la propuesta de Clemente, Tertuliano está más próximo a las reflexiones de Aristóteles sobre la atenuación de la culpa en la medida que el acto es involuntario. Según el Latino, es más grave y más punible el acto impuro cometido de corazón<sup>272</sup>, pues se tiene el pleno conocimiento del acto a efectuar. Y esa culpabilidad se hace patente en el primer acople sexual, porque no fue hecho por la fuerza, ni bajo ignorancia de lo que Dios quería<sup>273</sup>. Sin embargo, la ignorancia no siempre servirá de excusa, pues si a ella se ha unido el deseo, ya estamos actuando voluntariamente. En esta forma, si un cristiano es el que actúa bajo ignorancia, al haber sido agraciado con el bautismo o con la Palabra, es más culpable que un pagano, pues su responsabilidad es salir de ese estado de ignorancia al haber recibido la gracia y la instrucción divina; mientras que el pagano se encuentra inmerso en la total ignorancia, en donde no se le puede atribuir ningún tipo de culpa, ya que no es consciente ni de la maldad de sus propios deseos, pero por lo cual tampoco puede ser salvado.

---

<sup>270</sup> Tertuliano, *De Culto Fem.* I 8,1-3

<sup>271</sup> *Ibidem.* I 8,3

<sup>272</sup> TERTULLIANUS, *De Pudicitiae*, Opera Montanista, Corpus Christianorum. XXII 9-10

<sup>273</sup> Tertuliano, *De Exht. Cast.* IX 4; V 4; Adv. Marc. II 8

Ahora bien, el pecado involucra a la totalidad del hombre. Su acto voluntario no se reduce al alma, sino que inmediatamente marca al cuerpo. Pero con el mismo sentido jurídico que le caracteriza, Tertuliano vuelve a ordenar las faltas según su origen espiritual o corporal<sup>274</sup>. “Es corporal eso que ocurre en acto, porque el acto como un cuerpo, puede ser visto o tocado; es espiritual eso que está en el corazón, porque como espíritu, no es ni visto ni tenido”<sup>275</sup>. Tal distinción no hace a una parte del ser humano menos pecadora que a otra, sino que por el contrario, ahora toda la responsabilidad recae sobre la totalidad del ser<sup>276</sup>.

Lo que sí se puede hacer es cualificar la gravedad del pecado: las “faltas cotidianas”, aquellas donde el pecador puede ser redimido (cólera, mentira, juramentos temerarios, infidelidad en un contrato, etc.). Se diferencian de las “faltas capitales” o más graves, porque estas últimas no aceptan el perdón. Son fundamentalmente el homicidio, el fraude, la apostasía, la blasfemia. No obstante, son faltas que permiten el arrepentimiento, mientras que un nivel más grave e involucrado más intenso con la *CARO*, no pueden ser perdonados sino exclusivamente por Dios y la Iglesia espiritual, nunca por mediación de los representantes terrenales. Ese es el caso del adulterio, la fornicación y la idolatría, que se pueden llamar “faltas irremisibles”<sup>277</sup>.

El extremismo de Tertuliano saca a la luz ese elemento problemático tanto para los Gnósticos, como para los Alejandrinos, la *CARO*. El elemento temporal que es para Tertuliano la imagen de Dios, hecha para emular a Cristo en la Tierra y superarla en el momento en que se alcance la semejanza con Dios. La *CARO* hace hablar al alma. Es la portadora de la palabra, por lo cual se hace indispensable para la parte absolutamente inmortal del hombre. De la “carne” depende que el alma alcance los méritos requeridos para su salvación. De ahí que toda disciplina (ayuno, martirio) debe recaer en la *CARO* pero para gloria del *ANIMA*. Si no fuera así, la misma carne lo llevaría al pecado, pues está constituido de materia sensible, sometido a las necesidades que le hacen depender de un *fatum*, en cuyo desarrollo las tentaciones promovidas por el demonio y sus secuaces -o por la Providencia o por la Fortuna-, afectan la libre voluntad cayendo en su total perdición. En realidad es esa la razón por la cual hay que cuidar del cuerpo, porque los cuerpos exteriores a que tanto teme el cristianismo, atacan al punto más frágil de la estructura humana y afectan la labor disciplinada del hombre encaminado a conseguir su semejanza esencial con Dios<sup>278</sup>.

\*\*

En conclusión, podemos decir que la dogmática cristiana, en medio de las discusiones internas entre los propios ortodoxos, iba consiguiendo definir los puntos básicos sobre los cuales sentaba sus bazas. Estos fundamentalmente se centraban: primero, que Dios es uno, creador

<sup>274</sup> Tertuliano, *De Paenitentia*, III 3, 9-10

<sup>275</sup> *Ibidem*. IV 1,147, 1-2; *De Idol.* XXXIII, 56,25; *De Pudicitiae* I

<sup>276</sup> *Ibid.* III 4,13

<sup>277</sup> Tertuliano no consideró estas faltas siempre bajo ese carácter, sólo hasta después de haberse hecho montanista las clasifica en esta forma, tal y como consta en *De Pudicitiae*.

<sup>278</sup> Tertuliano, *Adv. Marc.* II 5.



de todas las cosas, cuya labor es realizada por el Logos como mediador o fuerza activa del propio Ser Supremo; y, segundo, la criatura humana es hecha y dejada en el mundo en estado de libertad, sólo así se puede justificar que hayan actos malos y erróneos, y del mismo modo se sabe quien es el culpable. Bajo estos dos principios se da suficiente fundamento para que la actividad redentora del cristianismo como doctrina religiosa, se comprenda como una acción educadora del género humano dirigida a involucrarla en su totalidad dentro de un plan universal predeterminado, cuya meta es la salvación eterna.

En realidad, lo que todos los cristianos ortodoxos, de mediados del siglo II y principios de la tercera centuria, parecían querer salvar, era ese sentido que implicaba la fidelidad a un sistema - aún no muy claro-, pero desde el cual se quería solidificar y dar una mayor fuerza a una forma de vida planteada como solución válida para toda la sociedad. Sin embargo, ni entre ellos mismos se ponían de acuerdo, darle la razón a una u otra concepción, bien fuera la de los que privilegian el alma o bien la de los que exigen una participación más activa de la carne en el proceso de salvación, significaba -en un sentido práctico- modificar enormemente desde la dirección de la vida hasta la forma de asumir sus propios cuerpos. Y evidentemente, esto no es otra cosa que señalar los mojones que diferenciaron a la cultura latina del Bajo Imperio y a la cultura helenística oriental, marcas que aún subsisten y precisamente en esos puntos en los que el propio cristianismo ortodoxo no consiguió unificar completamente sus criterios.

No obstante, lo que si está claro consiste en que el culpable y el responsable del mal y de lo que sucede, es el hombre. Y que la causa de esa culpabilidad es su libertad. Mas lo que no se logra solucionar es por qué una parte de la dualidad humana es más culpable; cuál debe ser reprimida y por qué o cómo debe o merece ser salvada una u otra de las partes de esa dualidad, o por qué se quiere salvar la unidad y con qué fin. De llegar a solucionarse este problema, prácticamente podríamos saber cómo y en qué condiciones se desarrollará la educación moral de los cristianos: aquello que cuidarán, privilegiarán, despreciarán de sí mismos y con qué objetivos.

En cierto sentido, Orígenes, excesivamente radical en sus apreciaciones, prácticamente redujo el mundo material a una función de espectáculo pedagógico. El mundo es bello y noble, pero no confortable. Además, no se trata de hacerlo mejor, pues es “un lugar de aflicción”<sup>279</sup> para educarse en las formas de enmendarse y de conquistar la vía de retorno hacia el Hacedor. Los desastres naturales, las plagas, la enfermedad, el Mal en sí puede costar la vida, pero no cuenta en contra de la bondad de Dios. Muchas virtudes vienen de la adversidad<sup>280</sup>, por lo que el Teólogo Alejandrino acepta con beneficio de inventario su concepción pesimista de la materia. Todo ello para hacer del alma la única parte útil y con sentido dentro del proceso de educación divina. Lo que no se logra comprender en este psicologismo es: ¿cómo el alma que fue atraída por la materia, puede hacer de esa materia la base de su proceso educativo?

La creencia de Orígenes en la preexistencia de las almas, y de la caída de estas en el mundo inferior, siguiendo el modelo de la caída del “Hombre Esencial”, declaraba, en un sentido, al mundo material como el último grado en la escala del ser; pero en otro, el proceso educador aparecía solo posible desde esa base, como una escala ascendente por la cual van perdiendo las

---

<sup>279</sup> Orígenes, Contr. Cel. VII 50

<sup>280</sup> Chadwick, H. Op.Cit. Pág.89

almas el exceso de peso y la dureza material con que quedaron revestidas tras la caída. Esto hace que el cuerpo y la materia en general, sólo fuera un vehículo provisional y desechable - que al igual que en los estoicos, desaparecía por el “fuego eterno”-, un segregado inútil en la esfera espiritual. Lo que hace de este elemento sobrante, un verdadero abuso teórico, una incoherencia, que para muchos cristianos significó una herejía <sup>281</sup>.

Reducir todo el problema del pecado a la esfera de lo psíquico y lo espiritual, era en cierto modo recomponer la teoría de los Gnósticos en otro contexto. Añadiendo a ello, que en muchos aspectos, especialmente en la concepción del tiempo cíclico, volvía a revitalizar las concepciones de orden helénico. Por ello una teoría, que hoy en día se le sigue observando como excesivamente próxima al pensamiento clásico y no muy distante de los heréticos, tendría que ceder en el ambiente eclesiástico a fuerzas dogmáticas más radicales desde el punto de vista doctrinal, como era el caso de Tertuliano. Su posición, diametralmente extrema a la del Alejandrino, trata de determinar lo pecaminoso más allá de las acciones externas, o sea, más allá de lo que los hebreos y las religiones juzgaban en los hombres. Como ardiente apologista que era, seguramente hubiese combatido por igual las ideas de Orígenes. Para el Cartaginés hubiese sido inconcebible esa especie de desperdicio gratuito que hacía el Teólogo Alejandrino con una parte de la obra divina. Era mejor establecer que la caída del ángel fue anterior a la del Hombre, y que dicha caída no sólo fue externa, sino interna. El hombre por su parte, había actuado bajo la sugestión de ese primer fracasado. De manera que lo que interesa son esas repercusiones sobre el accionar humano, pues son ellas las que seducen eficazmente al hombre y provocan su rebelión. La tentación hace mella en la sensibilidad humana, descontrola, aparta y hace olvidar al hombre la memoria del Verbo.

El Moralista Latino, no pretende reducir el problema de la desobediencia atribuyéndole toda responsabilidad a la “carne”. Lo que quiere decir es que el Demonio usó la “carne” como forma de seducir a Eva, y a su vez hizo del coito el instrumento para hacer caer a Adán. El delito no estuvo en el acto sexual, sino en la desobediencia. No es la *CARO* la que peca, sino la voluntad. Esta obedece al “deseo”, a la tentación. Y el mandamiento se dirigía a que el hombre como “imagen y semejanza”, obedeciera *secundum carnem*. Recayendo la orden sobre esa condición, que era tan frágil para Orígenes y tan fundamental para el Cartaginés, se consigue ubicar en el centro del drama del pecado y la redención, la “carne”. La *CARO* de Adán y el *CORPUS* de Cristo. Sin dejar ningún cabo suelto, la dualidad humana queda integrada completamente dentro del proceso de salvación.

De otra parte, el moderado Clemente tercia en esta discusión, concibiendo al “Hombre-Adán”, no como un “superhombre”, sino como un perfecto ser humano con atributos naturales. Obra como un “niño libre”<sup>282</sup>, en estado de inocencia. Adán es el equilibrio perfecto de la división platónica tripartita del alma (*Fedro* 271c-272<sup>a</sup>; *República* Lbr. IV 443d-445a). Se esfuerza en mantener aquella original corrección y busca asemejarse a lo divino<sup>283</sup>. Sin embargo, la libertad

---

<sup>281</sup> Sin duda, fueron los motivos para que en el Concilio de Nicea de 543 se condenaran estas concepciones, bajo argumentos elaborados por Epifanio y San Jerónimo, es decir, desde una discusión que estuvo madurando durante casi tres siglos.

<sup>282</sup> Clemente, Prtr. XI 111,1

<sup>283</sup> Clemente, Ped.I 102,4; Str. I 94,2

es parte de su natural disposición, y eso quiere decir que está en posibilidad de obedecer y desobedecer.

Ahora, la pregunta que se hace necesaria, consiste sencillamente en saber, ¿por qué Adán decidió desobedecer? Clemente coincide en este punto con Tertuliano, el pecado es un problema de infancia. Es un estado comprensible en el que Adán se encuentra en desatención de sí mismo y en completa inmadurez. El pecado original es una culpa infantil. Con la caída se ingresa en la madurez<sup>284</sup>.

Pero Clemente, que está entre la *CARO* de Tertuliano y la *PSIQUE* de Orígenes, el problema no se resuelve exclusivamente achacando todo el pecado a la desobediencia, sino en un elemento más concreto, en el “acto sexual”. No como un acto que es pecado *per se*, pues Adán y Eva ya debían gozar de aquello antes de ocurrir el fatal suceso, sino por la introducción del “placer”. El engaño de Satanás. Así, invirtiendo los términos de Tertuliano, completa su fórmula y llega a la misma conclusión: el pecado radica en la desobediencia, que mediada por la carne-sexo, desvía al alma de los primeros padres de su función reproductiva por la concupiscencia, disfrazada en multiplicidad de formas (por el Diablo y sus secuaces) y se hace manifiesta especialmente en la *SOMA-SARX* de la mujer. La consecuencia de este acto de voluntad negativa, conduce directamente al alejamiento de Dios<sup>285</sup>. La expulsión del Paraíso, que lo arroja a un mundo atormentado con males físicos y cósmicos. El nuevo ambiente del hombre incluye sufrimientos y penas, pobreza y desgracia, enfermedades, vejez y muerte. Queda expuesto a sequías, hambre, ciclones y demás fenómenos naturales desastrosos. Sin embargo, esta exposición hacia los males exteriores no es suficiente condena, pues la transgresión le hace propenso a convertirse desde su primera falta en un pecador compulsivo. La naturaleza humana ha llegado a ser pervertida, así que el pecado es la suerte común de todos<sup>286</sup>. El catálogo de muestra es impresionantemente variado: adulterio, suciedad, pederastia, ignorancia, error, alma enferma, muerte moral o separación del alma de la verdad...<sup>287</sup>.

Con todo, esto no quiere decir que por el hecho de que Adán haya pecado, toda la humanidad ha cometido pecado; sino que por nuestros pecados personales es indiscernible el pecado de Adán. Hay una relación ontológica: partimos de lo finito y consecuentemente estamos sujetos a las limitaciones naturales. Clemente se niega a hacer del pecado original un material fisiológico, como podría ocurrir con algunos Gnósticos o con el propio Tertuliano; ni una herencia psicológica, como hará su discípulo Orígenes, con lo cual no hacía otra cosa que atribuir la debilidad del carácter de la niñez a los malos deseos relacionados con la forma como fue concebido, o mejor, como se hizo que ese alma llegara a ser revestido por ese cuerpo. Clemente prefiere sugerir que la progenie de Adán ha sido tentada por una herencia transmitida a través del ejemplo parental y por la influencia del medio.

---

<sup>284</sup> Clemente, Prtr. XI 111, 1; Tertuliano, De Anima XLI 1-4

<sup>285</sup> Clemente, Str. II 98

<sup>286</sup> Clemente, Ped. III 93,3

<sup>287</sup> Clemente, Str. II 34,2

Por lo demás, puede decirse que estos representantes del cristianismo ortodoxo, afirman la libertad del hombre como base fundamental de la realización de la doctrina y como justificación de la estructura pedagógica y disciplinante con que se pretende poner al hombre en camino de alcanzar un nivel superior de existencia. Pero también hay un abierto reconocimiento a las influencias con que la exterioridad puede afectar en las decisiones y los deseos humanos. El mundo, desde la caída del Ángel y su banda, está habitado por una serie de seres incorpóreos o de cuerpos sutiles, que luchan contra las fuerzas positivas y mediadoras del Logos. Lucha en la que el hombre ha sido su víctima, casi desde su aparición en esta tierra, afectando, retando y, en la mayoría de los casos, confundiendo su capacidad de decisión. Dicho de otra manera, el cristianismo se debatía día a día entre el descontrol de la voluntad humana, producida por las tentaciones exteriores, y la indisciplina de la carne, que al no estar debidamente sometida al control del alma, se hacía frágil y presa fácil de la exterioridad.

Entre esos dos aspectos seguirá nuestro análisis en los próximos capítulos: primero, se observará cuál es el lugar del cuerpo humano dentro del orden ontológico cristiano, la estructuración de una relación, fundada en ese orden, entre el exterior y el interior del ser humano, así como la conformación de un paradigma metafísico o religioso que le permite a un individuo portador de un cuerpo-carnal, creer en la posibilidad de experimentar concretamente la trascendencia siguiendo ese modelo. Y en segundo lugar, a partir de la delimitación del orden metafísico, podrá analizarse el proceso de subjetivación de ese proceso de redención, que es asimilado por el cristiano no sólo como un aprendizaje, sino como una verdadera cultura -una *PAIDEIA*- cuyo eje central va a radicar en una serie de disciplinas, ritos, ejercicios o “cuidados de sí”, encaminados a alcanzar el completo sometimiento de la voluntad y el control del cuerpo, como fórmula que, según promete la doctrina cristiana, permite acceder al conocimiento superior y a la salud eterna.

**CAPITULO 2.**  
**DE LOS CUERPOS SUTILES A LOS CUERPOS MATERIALES**

Si se comprende en toda su dimensión el papel que desempeña la *PRONOIA* en la resolución del destino humano, entendiendo que es ella quien impulsa y protege al individuo de todo aquello que escapa a su responsabilidad, se colige inmediatamente las muy duras y contradictorias consecuencias que surgen de esta intervención divina en la vida de sus criaturas. Quizás por ello, los cristianos apuran a recordar que Dios no es el causante del mal, que su acción providencial tiene como fin el provecho mismo de la Creación, y que todos aquellos males, calamidades o demás desgracias que azotan el mundo y a la humanidad, no tienen sino una función didáctica. En la experiencia o en la prueba que es el mundo, se educa la criatura.

Mas destacar esto no es suficiente, las acciones negativas no dejan de ser malas o dolorosas para quien las sufre. De modo que tanto moralistas como teólogos no garantizan nada afirmando que Dios es incapaz de producir algo malo. Se exige una explicación cuya base ontológica que, por una parte, no haga al individuo víctima del castigo de la Providencia; y, por otra, que la responsabilidad del mal, como consecuencia de su libre voluntad, no lo condene a la más absoluta soledad, abandonado a una búsqueda sin orden ni sentido, y sin más guía que los azotes o los beneficios que le depare la naturaleza.

En esta forma, si se parte de que el fundamento teológico de los ortodoxos es la idea de un solo Dios inmóvil, omnisciente y absoluto, se requiere del instrumento eficiente que es el Logos. Y como correlato, a fin de contradecir los esfuerzos del Gnosticismo por probar la esencialidad del Mal, el cristianismo se obliga a refutar cualquier prueba que intente demostrar tal esencialidad, así como se debe empeñar en desplazar la idea del mal a la condición de atributo o accidente, como un producto que emerge de la acción libre de las propias criaturas.

Empero, se requiere que el Mal no sea una invención humana, pues sería exponerse a un peligroso contrasentido: por una parte, significaría que el hombre puede crear otros mundos paralelos u opuestos al de Dios; y por otra, como consecuencia de lo anterior, el hombre no sólo estaría en capacidad de concebir otros mundos, sino de competir y actuar en contra de Dios. Al interior del propio plano ontológico en que se levanta la divinidad cristiana, se generaría un ambiente de sospecha alrededor del Logos-Creador, quien al parecer sería imperfecto e incapaz de hacer al hombre y a la creación perfecta, causando el Mal como producto de su torpe operación. Así que el Mal tiene que ser producto surgido del seno mismo

de los seres supracelestes, de los mediadores del Logos, o de alguno de ellos, quienes al ser también beneficiados con la “libre voluntad”, por algún motivo resultante de ejercer dicha libertad, desobedecen a Dios. Se concibe así un modelo semi-divino, que servirá de pauta a la acción humana.

En este punto no hay completo acuerdo entre los ortodoxos, respecto a la forma como se produce esa primera ultrarebelión; pero en lo que si hay plena coincidencia, es en que sin un modelo de rebelión angelical, la rebelión humana es imposible. Pues es definitivo que el hombre al no conocer otros mundos posibles, no puede tener una concepción comparativa de lo que es mejor o peor. Inmerso en la creación en que ha sido arrojado, no puede pensar sino en un mundo posible, sin referentes, pues no conoce otro. Mas la presencia del Demonio constituye la apertura de nuevas posibilidades.

En efecto, con la propuesta que encierra la teología cristiana, no sólo nos encontramos ante la alternativa de decidir entre un mundo bueno o malo, entre una Salud Eterna o una Condenación en las mismas proporciones; sino que se pone como objeto de esa lucha el poder decisorio del hombre, su raíz. Es decir, que el conjunto de fuerzas contrarias exteriores que componen el mundo, compiten por atraerse su voluntad. Es la decisión humana quien determina en forma irreversible su destino. Por ello, lo que en el cristianismo representa el camino del Bien, tiene en la educación y en la disciplina del complejo psicosomático la tarea de conseguir su dominio, a fin de alcanzar a su favor la decisión positiva de la voluntad humana. O, por el contrario, la ausencia de educación y de disciplina conllevan la pérdida de la voluntad humana, dejando al individuo a merced de cuanta tentación o subterfugio quiera tenderle el poder maligno. Así, sin oponer ninguna resistencia el Diabolo accederá a través de su cuerpo corrupto para apoderarse de su alma. En suma, sea para ser bueno, sea para echarse a perder, tanto el hombre virtuoso como el pecador, deberá someter su voluntad y su “cuerpo carnal” a la experiencia. Y tanto en una como en otra alternativa, será la estructura *psiché-soma* el instrumento de triunfo de Dios o del Diabolo.

De este modo, centrando el problema de la salvación humana en el “libre albedrío” y la tentación de la carne, el cristianismo intentará hacer frente al determinismo Gnóstico y su condenación de la materia. Así, intentaremos sacar a la palestra los elementos sobre los cuales se conforma esta teoría, observándolos desde tres aspectos; a saber: primero, estableciendo la naturaleza del ser trascendente; segundo, la génesis de la materia y la formación de los cuerpos; para, en tercer lugar, detallar cómo desde la construcción del modelo simbólico del Cuerpo de Cristo, se concibe la vía de transformación y salvación del cuerpo humano. En resumen, se trata de reconstruir el modelo pedagógico supraceleste, que determina desde ese supuesto lo que debe ser el plan universal del comportamiento humano.

## 1. LA SILUETA DEL MAESTRO

Orígenes, en un aparte de sus *De Principiis*, se atreve a afirmar que Dios tiene cuerpo<sup>288</sup>. Extraña afirmación para un pensador que, junto a Clemente, había combatido todo intento de antropomorfizar la imagen de Dios. Sin embargo, lo que pretende el Teólogo con esta afirmación, es llegar a un punto hasta donde no ha alcanzado la mirada lógica de su predecesor. En Clemente apenas se despunta un sólido, pero lánguido y frío principio abstracto, sin establecer las condiciones ontológicas desde las cuales se hace posible pensar a Dios.

Unas pocas líneas más adelante, Orígenes dirá que Dios es espíritu<sup>289</sup>, y con ello parece contradecir su audaz atrevimiento inicial. Empero, no hay tal contradicción: Dios no es sus atributos, ni su substancia. Está por encima de su inteligencia y de su *ousia*, pues los seres participan de ella a través del Logos, quien es su imagen; mientras Dios no participa de ellos<sup>290</sup>. Aún menos, Dios no es el Logos, así esté desde siempre en Él y a pesar de ser el Logos el ser de los seres, o la substancia de las substancias.

Entonces, ¿qué es Dios? Dios es aquello que está por encima del pensamiento. Y estar más allá de lo pensable, significa también estar más allá de lo imaginable. Por lo tanto, su forma es inconcebible. Un extremismo que eludió el propio Clemente, pues pensaba que una situación tan distante de Dios, lo anulaba y lo desinteresaba de su obra. Pero Orígenes, a pesar de saber que así se aproximaba más a una concepción de corte Gnóstica, considera que esta es la única forma de plantear la idea de Dios completamente desantropomorfizada.<sup>291</sup>

Sin duda un Dios Agnosto, irreconocible a través de una forma, era el mejor modo de poner fin a las imágenes pasionales del Yahvé judío, y al mismo tiempo, permitía concebir una idea de Él mediadora, con lo que se evitaba su completa ausencia del mundo a la manera de los Gnósticos. Así, como un punto de equilibrio entre la total abstracción y la antropologización de su forma, Dios debía tener un límite. Dios no es menos perfecto por no ser infinito.

Este aparente error de Orígenes, no es contradictorio ni mendaz. Si nos atenemos a la mentalidad de su tiempo, lo ilimitado y lo infinito no gozan de la popularidad que tiene en el mundo moderno. El infinito al no poder asir nada en concreto era sinónimo de imperfección. Lo perfecto debía tener límites: "*Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et incompraehensibile erit*"<sup>292</sup>. Lo que no es otra cosa que decir, que lo perfecto está en la forma. Concepción puramente helénica, que también explica la razón por la cual los Gnósticos se empeñaban en conservar la figura humana hasta las alturas del Anthropos. Y a Orígenes le hizo creer que Dios tiene un límite: el de no poder hacer nada contrario a su propio ser. Si

---

<sup>288</sup> Orígenes, *De Principiis*, I 1

<sup>289</sup> *Ibidem*. I 1,6

<sup>290</sup> Clemente Str. II 74,1-4

<sup>291</sup> Orígenes, *Contr. Cel.* V 23

<sup>292</sup> Orígenes, *De Principiis*... II 9,1



llegara a ocurrir algo así, mucho más que una transgresión, se haría evidente que Dios ha dejado de ser el que se supone que es.

La consecuencia inmediata que trae tal concepción, se traduce en este sentido: Dios actúa exclusivamente dentro del ámbito espiritual, territorio que es el de la razón absoluta, en donde no cabe corrupción ni imperfección. Punto en donde se registran las últimas consecuencias hasta donde es posible llevar el principio lógico de un Dios inmóvil, como el enunciado por Clemente. Razón por la cual el Dios de Orígenes, no puede perder sus escrúpulos de índole espiritual y lanzarse de buenas a primeras a crear la materia y el mundo sensible por sí mismo. Su creación es igual a Él, espiritual, sin vestuario ni color material. La primera creación consiste, entonces, en concebir una vida diferente en el *KOSMOS NOETOS*, correlato del Pleroma Gnóstico, infinitamente superior a la vida que conocemos los hombres. Vida inmutable, invariable, que sólo puede ser poseída y contemplada por la misma conciencia divina.

En este sentido, la conciencia es un espejo en el que se refleja la grandeza del Ser Superior, sin existir otro igual o que se le compare. Uno que se contempla en sí mismo o se conoce a sí mismo. Por ello Dios es *HIPÓSTASIS-OUSIA-HUPOCHEIMENON*<sup>293</sup> de sí mismo. Se regodea en sí mismo, porque le permite salir de su condición narcisista y concebirse en algo menos que una abstracción, y mucho menos que un símbolo. Sin embargo, es su condición de *PROSOPOION* - que el mundo latino traducirá por *PERSONA*-, lo que le permitirá flotar entre la abstracción y la realidad. Así esta "conciencia de sí", en lugar de concentrarse en su figura, rechaza cualquier antropomorfización, mas no le impide ser el Maestro, el Perfecto Señor, el Absoluto Médico, o la Sabiduría Divina presente siempre en su creación, orientando, curando, ordenando.

Para evitar así cualquier interpretación antropomorfizante de Dios, tanto Orígenes como Clemente, emplean la alegoría como método de interpretación de las Escrituras. De manera que todo el relato bíblico, al igual que en los Gnósticos, pasa a ser un conjunto abigarrado de símbolos y de códigos sagrados. Las imágenes de alegría y de cólera del Yahvé del Antiguo Testamento, ya no representan lo que parecen, es decir, ya no son la conflagración de calamidades o bienaventuranzas con que Dios se excede castigando o amando a su criatura. No; según los Alejandrinos, el Antiguo Testamento es la voz de Yahvé tratando de mostrarse a sus fieles de la manera más sencilla y pedagógica. Su fin no es mostrarnos un dios pasional, sino al Gran Educador o Médico que se dirige a educar o curar al hombre. No se trata de que el pecador se hunda en el pecado, sino de saciarlo en el pecado hasta que se produzca su

---

<sup>293</sup> Según la etimología, *HIPOCHEIMENON*, viene del griego ἵππιος : m. f. "caballo", nombre genérico del animal. En Hom. ἵππιος: carro sin enganche. En Ion.-Att. ἵππιος: f.colectivo, "caballero". Respecto a *HYPOSTASIS*, el vínculo es muy aproximado: - εἶς (η): cuadra, caballeriza. Y en el caso de *OUSIA*, parece que nos encontramos con un término bastante difícil de determinar: f. ion.- -ῆς; dor. οὐσία; εἶσα. En ion.-att. (Hdoto, Lysias), designa un bien, una tierra o una casa. Finalmente en lenguaje filosófico φιλοσοφικό ω, οὐτος: οὐσία designa "realidad, substancia, esencia" opuesto a παθη. Viene del part.pres. de εἶμι: esencia, substancia, realidad, ente.(Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des Mots. Chantaine, Pierre. Edit. Klincksieck. París, 1990, y Diccionario Griego-Español, Florencio Sebastián Yarza, Sopena, Barcelona, 1945)

deseo de corregirse o de enmendar su error<sup>294</sup>. Así se manifiesta como un Dios de justicia, un Dios paternal que usa el lenguaje del Pedagogo, que riñe a sus hijos o a sus discípulos para hacerlos comprender mejor. Cuando las Escrituras apelan a la cólera divina, sólo lo hacen en términos pedagógicos o médicos, afirma Orígenes<sup>295</sup>.

De manera que la figura de un Yahvé no corresponde sino a una imagen literaria, reservada para el “creyente-niño” que no tiene otra forma de entenderlo, y para el cual el Señor “se acomoda, por nuestra salud, a la debilidad humana”<sup>296</sup>. Por lo tanto, no es que Dios transgreda su propio límite, sino que evitando hacer de su accionar una relación substancial, utiliza la descripción humanizada como una forma didáctica y personal de manifestarse ante los hombres. El Dios-Maestro-Médico-Juez del Antiguo Testamento, actúa desde su incorporeidad a través del Logos, para llegar a los “simples” de la manera más gráfica y sencilla, sin afectar su propia condición incorpórea y estática. Así, si parece que engaña, que castiga, que nos llena de temor, no es Él propiamente, sino su instrumento, el Logos-Pedagogo, quien lo hace por nuestro bien<sup>297</sup>.

La mayoría de los cristianos de estos tiempos, desde Hermas y Barnabás, hasta Irineo y Tertuliano, representan a Dios como un ser soberano que dispone de los acontecimientos a su manera, un juez austero que ejerce sus juicios exigiendo la expiación rigurosa de los pecados. La silueta del Maestro que, en cambio, dibujan los Alejandrinos hace de Dios un ser de piedad, que acude a la fuerza y al sufrimiento y al dolor como médico que no ahorra el fuego o el hierro por compasión al paciente; pues si no aplica la medicina a tiempo y según corresponde, sabe que el enfermo empeorará. Así no hay placer divino en el castigo, ni deseo de venganza, la finalidad del dolor es purificar<sup>298</sup>.

Es claro que hay casos extremos en que el castigo no surte efecto. Estos refractarios poseen un cuerpo más cercano a la muerte que a la enfermedad, y su alma tampoco es la excepción. Por consiguiente, la insensibilidad y la indisciplina son síntomas de una grave enfermedad que los aproxima a la muerte. Mas esto es tema que analizaremos posteriormente<sup>299</sup>. Por ahora, lo importante de este tema es la absoluta trascendencia de Dios, su incorporeidad y su límite causado por su propia naturaleza. De forma que Dios no es responsable ni del mal moral, ni del mal resultante de la materia, ya que es imposible concebir en Él irracionalidad o deseo de actuar mal. El sufrimiento y el dolor sólo son los artilugios con los que su providencia se hace

---

<sup>294</sup> DANIELOU, Jean. Orígenes. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1958. Pág. 187. D’Faye, E. Op. Cit. Pág. 43

<sup>295</sup> Orígenes, Contr. Cel. VI 56: “Ciertamente que, usando impropriamente la palabra “mal” llamamos males los castigos que se imponen por padres, maestros o pedagogos a los que se educan, o los sufrimientos que causaban los médicos a quienes, con el fin de curarlas, cortan o cauterizan, y decimos que el padre hace el mal a sus hijos, o los pedagogos y maestros a los niños y los médicos a los enfermos; sin embargo, nadie condenará a quienes así golpean y cortan...”.

<sup>296</sup> Clemente, Str. II 72,1-4

<sup>297</sup> Clemente, Ped. I 2,1: “El Logos-Maestro expone y revela las verdades dogmáticas; el Pedagogo, en cambio, en tanto que práctico, nos ha exhortado primero a llevar una vida moral, y nos invita ya a poner en práctica nuestros deberes dictando los preceptos que deben guardarse intactos y mostrando a los hombres del mañana el ejemplo de quienes antes han errado el camino”.

<sup>298</sup> Orígenes, Contr. Cel. VI 56; Clemente, Pedag. I 6,2

<sup>299</sup> Cfn. Capit. III de la parte 2.

presente ante los hombres, no con fines siniestros, sino con la clara idea de educarlos en el Bien.

El Dios antropomorfizado del Antiguo Testamento, es rescatado para beneficio de la tradición cristiana y en plena coherencia con el mensaje amoroso del Nuevo Testamento. Se destruye de ese modo, la antigua interpretación que lo hacía un dios belicista, nacional, cruel y celoso, absolutamente antipático para el hombre que ha sido concebido libre y responsable de elegir el camino de la salvación. En un Dios en el que se unen justicia y bondad, parece encontrarse una clave que va más allá de los lugares comunes a que lo había reducido una lectura literal del Antiguo Testamento, por lo cual fue rechazado por algunos Gnósticos, como Marción, como base de la nueva religiosidad fundada en el Nuevo Testamento y en un mensaje absolutamente contrario. No obstante, bajo esta nueva perspectiva, Dios se ubica a una distancia considerable de su creación, conservando su condición de principio abstracto, único e inmóvil, pero que se concreta en la realidad cotidiana de los hombres a través de su *personificación*(PROSOPON).

## 2. GENEALOGÍA DE LOS CUERPOS SUTILES

En el *Evangelio de Juan, 1:1*, se señala que “*en el principio era el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios*”. Fórmula que no hace otra cosa que confirmar la trascendencia de Dios, su lejanía de la creación, y la mediación de su voluntad como forma de aproximarse a su obra. Dios es así pura contemplación espiritual, no requiere para ello sino de su propia conciencia. Así que para que el Dios de los ortodoxos actúe dinámicamente sobre la creación, se requiere de un elemento mediador, un *ORGANON*, que al mismo tiempo esté perfectamente involucrado a la *OUSIA* divina. Y también es necesario que tal instrumento tenga la capacidad suficiente para crear, ordenar y obrar sobre el mundo material. Por ello, antes que se establezca su accionar, debe considerarse cuál es la condición de la materia en la creación divina, y el carácter que debe tener el Logos para constituir esa materialidad, sus formas de actuar, sus intermediarios o la manera como extiende su *DYNAMIS* sobre la creación.

### A. ORIGEN DE LA MATERIA:

Ya habíamos dicho que Dios no podía ser el creador directo de la materia, pues esta era una de las facultades que estaban más allá del límite de su naturaleza. Crear la *hyle* le significa al Ser nada menos que crear el “No-Ser”. Debido a ello su creación directa es el *KOSMOS NOETOS*, que es expuesto al Logos como modelo para la creación del *KOSMOS AISTHETOS*. Mas para hacer posible este último mundo, se requiere de la materia, cuya razón de ser nos es

justificada por la tradición eclesiástica bajo la consigna de ser el producto de “una acción voluntaria del Logos”. No es, por tanto, producto de la evolución de una materia eterna, ni un accidente o un castigo, sino un deseo de la voluntad divina, resultante de “crear hacia afuera”<sup>300</sup>. Es, así, el producto de un exceso de bondad de la divinidad.

Clarificado el origen legítimo de la materia, liberada de una condición indigna o accidental como ocurría entre los Gnósticos heréticos, se puede decir que entramos a un lectura libre del *Timeo* de Platón (“*Lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible...*”)<sup>301</sup>. No obstante ni Platón, ni los estoicos niegan la existencia de la materia en el *KOSMOS NOETOS*. Para los últimos, Dios es cuerpo y *pneuma*, por lo que el cosmos tiene la misma *ousia*, el *pneuma*<sup>302</sup>. En tanto que para Platón la *ousia* en cuanto “idea” es el principio único del ser como ser, todo ser existente (*ÓN*) es en cuanto participa de la *OUSIA-ARXÉ* primordial. De ahí que los seguidores de Platón, tratan de deducir un mecanismo de paso de la Idea a su materialización en la existencia. Con ese fin hacen de la *hylé* un receptáculo que recibe al *EIDOS*, o a las “ideas” que participan formalmente del ser y permiten que lo que se considere real sea por su causa. Mejor dicho aún, lo que no contiene tal *EIDOS*, se encuentra en el nivel del “no-ser”. Así los platónicos le dieron al “No-Ser” (*MÈ ÓN*) de la materia (*HYLÉ*), la condición de un principio substancial contrario al Ser. Concepción que fue, sin duda, la base de la mayoría de las corrientes dualistas de esta época, como los Gnósticos heterodoxos y herméticos<sup>303</sup>.

Si bien Clemente acepta parcialmente, la relación causativa “Padre-Hijo”, en donde el Hijo no es otra cosa que la emanación de la substancia del Padre -o sea, lo que debía querer decir aquello de “el Logos era Dios y el Logos estaba junto a Dios”-; sin embargo, no puede aceptar que el cosmos, en la misma medida, sea consubstancial al Padre. El Padre es el hacedor del cosmos, le comunica el ser, pero el *substratum* o “hipóstasis” del cosmos lo recibe de la nada. La materia “no es”, no constituye un principio, surge por causa del único principio que “es”. El ser penetra y mueve hacia lo mejor la substancia, crea de sí misma el *Pneuma Santo*, el Logos como sabiduría divina, recibiendo no la transmisión de su substancia sino su *DYNAMIS*<sup>304</sup>.

En suma, la materia surge de la nada, por voluntad del Logos que es la “acción dinámica” del Ser. Se salva así la posición trascendente del Logos, radicando en un solo principio el origen de todas las cosas, y se niega radicalmente que el “no ser” pueda ser considerado como lo contrario al Ser. Refutación que vale tanto para platónicos y estoicos, como para Gnósticos. Pero sobre todo, en estos últimos, se ataca aquel argumento de origen estoico, el cual hace de la “substancia” (*OUSIA-HIPOCHEIMENON-NOUS*) una diversidad de substancias, según el creador que las proporcionaba, es decir, según fuera Dios mismo o el Logos quien les otorga realidad. Así se explica la diversidad de las cosas que componen el mundo sensible,

---

<sup>300</sup> Clemente, *Pedag.* I 7,3

<sup>301</sup> Platón, *Timeo*, 31b

<sup>302</sup> BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. Vrin, Paris, 1982. Pág. 46. ELORDUY, Eleuterio. *El Estoicismo*. Edit. Gredos, Madrid, 1972. Pág. 247. POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Traducto da Ottone de Gregorio, La Nuova Italia, Firenze. 1967. 2vol. Págs. 188-189.

<sup>303</sup> Bréhier, E. *Op. Cit.* Pág. 50. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Santiago. *Génesis y Anagénesis: fundamentos de antropología cristiana según Clemente de Alejandría*. ESET. Vitoria, 1990. Pág. 14

<sup>304</sup> Clemente, *Str.* V 13,88

especialmente la diversidad racional entre los hombres<sup>305</sup>. Argumento que le sirve de base a los Gnósticos valentinianos y basilidianos para estratificar jerárquicamente a las distintas clases de hombres, según su participación en el Pneuma. Con el rigor lógico y ontológico que procuran los Alejandrinos, todas estas variaciones se reducen a un total y único plan divino. Allí todos los seres quedan instalados en igualdad de condiciones y posibilidades, creados y guiados por una sola voluntad, el Logos<sup>306</sup>.

En estas condiciones, para los Alejandrinos, la materia se origina por un único principio (*ARXÉ*), que le brinda el primer ser, bajo la condición de materia incualificada, en desorden o en caos. Y la segunda materia, la cualificada, recibe el ser por modelación del Logos, quien sólo copia el mundo de la conciencia divina, el *KOSMOS NOETOS*<sup>307</sup>. Así, pues, la materia en su condición más elemental y desordenada no ha estado siempre, no preexiste, sino que ha requerido de un principio creador, por lo tanto, tampoco es eterna. Su causalidad es relativa, no absoluta como el *ARXÉ*, que además es incorpóreo. En esa medida, lo real es lo espiritual, lo que contiene el límite o la forma de Dios. Forma pura a la que puede aspirar la creación material y corpórea, en especial, el hombre, recibiendo en su proceso de realización el ser real, la divinización. Así, estamos ante la plena justificación de todo lo material, que grado a grado, en su ascenso hacia lo divino, irá haciendo paulatinamente más liviano y sutil su corporeidad material<sup>308</sup>.

## B. LOGOS Y LOGOIS

Como bien se sabe, el Logos es un invento conceptual de la filosofía griega, el cual llega en esta forma al cristianismo a través del judío Filón de Alejandría<sup>309</sup>, especialmente acogido por las reflexiones sobre la exégesis bíblica de Clemente y Orígenes. En ellos la función del Logos se toma desde dos situaciones: primero, como Hijo de Dios; y, segundo, como Logos encarnado. Por ahora sólo nos ocuparemos de su primera acepción.

Como se ha repetido insistentemente, el Logos no es una abstracción absoluta, sino la voluntad mediadora de Dios, entre él mismo y su creación. Claro está, el problema va a radicar en si estamos ante una fuerza impersonal(*ENERGEIA*), o ante una "persona" real y concreta. Mas si atendemos a la concepción de *persona* en su sentido helénico, como *OUSIA-HIPOCHEIMENON* que se determina a sí misma en su propia conciencia; esto es, que el Logos se parece y al mismo tiempo se diferencia de Dios. El Logos es la forma impresa, la imagen(*EIKON*) del Padre. Siempre ha existido. Está en el Padre. De modo que es inconcebible

<sup>305</sup> FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S. Op. Cit. Pág. 17; Pohlenz, Max. Op. Cit. Págs. 124, 143, 143-144.

<sup>306</sup> Clemente, Pedag. I 10,2

<sup>307</sup> Orígenes, De Principiis. I 7, 1, 15

<sup>308</sup> Ibidem, I 7, 5, 93.

<sup>309</sup> VÖLKER, Walther. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Akademie-Verlag-Berlin, 1952. Erstes Buch. D'FAYE, E. Clement d'Alexandrie. Paris, 1906. Minerva, G.M.B.H., Unveränderter Nachdruck, Frankfurt/Main, 1967. Pág 259-260. CHADWICK, Henry. "Philo and Beginnings of Christian Thought". History and Thought of the Early Church. Variorum Reprints, London, 1982. Pág. 145-156

que el Padre deje de ser tal, para convertirse en el Hijo; o que en un momento dado el Hijo no exista.

El Logos es así un dios de segundo grado. No se le puede comparar al Dios Supremo. Es sabiduría, verdad y vida. Pero el Padre está por encima de todo ello. El Hijo es imagen del Padre y se deben reflejar permanentemente, contemplándose sin cesar, pues de hacerlo dejaría de ser Dios o de estar en Él. Evidentemente, el cristianismo reconoce esta explicación de la actividad intermedia del Logos-Demiurgo como problemática, razón por la cual los Gnósticos heréticos asumen al segundo dios como un impostor. Era muy difícil para el creyente exigente y para la filosofía pagana, exceptuando a los platónicos, encontrar coherente el argumento cristiano de la acción secundaria del Logos.

Quizá por ello, Orígenes, de modo más radical que Clemente, prefiere dejar a Dios perdido en la abstracción, en tanto que el Logos es su subordinado. Evidentemente, el Teólogo Alejandrino no sólo lo hace para ganar coherencia doctrinal, sino para adaptarse mejor a la tradición platónica. Así consigue, como lo hemos dicho arriba, que el Dios abstracto no fuera imaginado antropomórficamente, y deja en el Logos la *dynamis* de la acción divina, con lo que se le puede también adaptar con mayor facilidad a las imágenes un tanto dudosas del Yahvé del antiguo Testamento.

Ahora bien, el Logos tiene como función causar el *KOSMOS AIOETHETOS*, es decir, infundir de ser la existencia material y conservar al más ingente de los cuerpos, el cosmos. Así, mientras Dios en su forma pura es creador de seres igualmente puros e incorpóreos, el Logos en su condición de *dynamis* y *prosopon*, es el creador de todo lo que posea un cuerpo. De ahí que su actividad esté al alcance de todo hombre y se extienda sobre el cosmos entero. No obstante, sólo es el "creador inmediato", "el padre del Logos es primeramente creador, por el hecho de haber ordenado a su Hijo, el Logos, que hiciera el mundo"<sup>310</sup>. Con lo que se recuerda su carácter secundario y se deniega la intención del Logos de querer suplantar a Dios, como ocurre con el Demiurgo Gnóstico. En este caso, Orígenes prefiere sintetizar en el Logos todos esos atributos que aparecían repartidos en una compleja serie de eones en el Pleroma de los Gnósticos valentinianos. Así, verbigracia, la Sabiduría, causante de los desajustes del mundo pleromático, está en total acuerdo con las Ideas que constituyen la concepción del Todo. Son las razones y principios de los objetos que existirán de acuerdo a como aparecen en el plan divino y según la acción dadora de ser por parte del Logos.

En otras palabras, esas ideas o razones de los objetos que se sintetizan en la Sabiduría, son los llamados *logoi*, que "conforman una entidad incorpórea viviente y en cualquier suerte dotados de almas"<sup>311</sup>. Efectivamente, esa entidad sintética es la Sabiduría, que, a su vez, es el Logos. Así, siguiendo la tradición del Pórtico, Orígenes introduce al interior de la doctrina cristiana la idea de los *logoi*, adaptándolos con nombres y jerarquías propias de la tradición bíblica. De esta manera consigue facilitar la conexión entre el Logos externo al mundo y su accionar dentro de

---

<sup>310</sup> Orígenes, Contr. Cel. VI 60

<sup>311</sup> Orígenes. Commentaire sur saint Jean. Text. Greg., Intr., Traduc., Not., par C. Blanc. Edit. Du Cerf, S.C. Paris, 1966. Tom. I (Lbr. I-V). I XXXIV, 244.

él. Los *logoi* estoicos, incorpóreos por excelencia, ahora se prolongan en el cristianismo, recibiendo la imagen del primer nacido, el arquetipo de múltiples imágenes que es el Logos que preexiste en Dios<sup>312</sup>.

Nos encontramos ahora ante una nueva forma de subordinación. La pirámide estratificada aumenta una nueva escala: el Logos dependía del Padre, ahora los *logoi* están subordinados al Logos. Una inmensa organización burocrática invade el espacio supraceleste, haciendo de la cadena del Ser una cadena de intermediarios. Sin embargo, tal cadena no es infinita: los *logoi* conforman cuatro categorías de dioses menores entre sí, a saber: el propio Dios-Logos, el Logos devenido carne, los *logoi* y los *falsos logoi*. Esta sencilla síntesis se contrapone al complejo mapa de eones y *syzygias* del mundo pleromático de los Gnósticos. El Logos se desplaza así, al centro de la actividad del espacio "noético", de modo que se asimila al Alma del Mundo del *Timeo*, por lo que su función se caracteriza por disponer de la divinidad de los *logoi*, en otros de la razón, y en todos de la vida<sup>313</sup>.

Aún más, el Logos tiene entre sus funciones la de profetizar y revelar, "desciende a las almas santas a lo largo de generaciones y hace amigos de Dios y profetas..."<sup>314</sup>. O se reviste de las más diversas formas, según la mayor o menor disposición que tiene el individuo para encaminarse hacia el progreso: a Moisés se le presenta en forma de zarza; a María a través del arcángel. Son innumerables los ejemplos con que, por una parte, se demuestra la existencia de signos y formas de revelación directa, opuestos a toda la compleja maquinaria Gnóstica, las cuales eran imposibles de comprender por un simple creyente. Y de otra parte, surge con estos *logoi*, un contraargumento capaz de competir y atacar a los oráculos paganos, proponiendo unos seres menos esotéricos y ambiguos.

La tradición había estado convencida, tanto entre los más selectos integrantes de la sociedad de esta época, como entre el pueblo nato, que habían naturalezas propicias para obrar como intérpretes o como mediadores entre Dios y los hombres. Lo que proponía Orígenes, sencillamente era que se debía retomar a los *demonios* o divinidades subalternas de la tradición pagana, pero reinsertados en un nuevo sistema teológico en donde tendrían una nueva vida.

### C. DE LOS INCORPÓREOS A LOS CORPÓREOS

Sin duda lo que hizo Orígenes, y en parte Clemente, fue quitarle a los dioses paganos su valor positivo. Aspecto en el que los Gnósticos ya habían tomado la delantera, reduciéndolos en su mayoría a entes subalternos de origen negativo, derivados de la misma

<sup>312</sup> Orígenes, De Principiis... I 7,1,15. Véase, Pholenz Op. Cit. Pág. 189; ORBE, Antonio. S.J. Estudios Valentinianos. Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita. Libreria Editrice dell'Universita Gregoriana, Roma, 1961 "Excurso A". Vol. II

<sup>313</sup> Ibidem. I 7,2-3

<sup>314</sup> Orígenes, Contr. Cel. IV 3

substancia abortiva que dio origen al Demiurgo-Ialdabaoth. Otros *spiritus* tenían también carácter positivo, y su origen era producto de la intervención pneumática de los eones Logos y Sophia. No obstante, su presencia es escasa y poco efectiva en sus descripciones, el papel protagónico se lo llevan normalmente los entes negativos.<sup>315</sup>

En el caso de los ortodoxos, se comparte con sus rivales y con la “episteme” de la época, la creencia de que hay agentes neutros que sirven de mediadores entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas; y que, por lo tanto, existe un mundo trascendente. Mundo, en el que para los cristianos eclesiásticos, no puede estar habitado por cuerpos, sino por *NOËS*, *OUSIAI*, inteligencias, substancias o fuerzas. O lo que es lo mismo, se sigue dentro de la tradición platónica, en donde en un mundo invadido de entidades suprasensibles o ideas eternas, sirven de ejemplo al Logos-arquitecto en la construcción del cosmos.

Tanto los ortodoxos, como los Gnósticos heterodoxos, reemplazan esas ideas por entes menos abstractos, *spiritus*, en unos; *arcontes*, en otros. Pero mientras en el caso Gnóstico, sus *arcontes* obedecen incondicionalmente al Demiurgo-Ialdabaoth; en el caso eclesiástico están dotados de libre albedrío<sup>316</sup>. De modo, que estos últimos se acercan a la categoría de “persona”, en tanto que los anteriores sólo son entes ambiguos, símbolos o claves de interpretación del cosmos, determinados por su líder. En cambio, en el ambiente ortodoxo se han generado unos *spiritus* trascendentes que flotan entre la abstracción y la existencia concreta.

Ahora bien, el libre albedrío constituye el elemento clave de esta construcción. Pues es por esa libre voluntad que los ángeles disponen del “deseo”, lo cual les conduce a transgredir el orden trascendente. En efecto, Clemente describe cómo los *spiritus* descubren a las hijas del hombre y se despierta en ellos el deseo. Queriendo copular, pecan y caen. Destruyen su sencillez de corazón y dan rienda suelta a la duplicidad de sus tendencias. Aparece así el bien y el mal. Mas no todos son presa de la tentación, o por lo menos no participan del pecado con la misma intensidad. Estos los conoceremos como los ángeles; en tanto que los que caen en el error de la apostasía y se regodean en su pecado, son los demonios<sup>317</sup>.

La caída de los ángeles es un virtual deterioro y un desgano por arrepentirse del error. Orígenes cree que la naturaleza de estos *spiritus* no los conduce al mal, ni que este les sea inherentes. La realidad es que saciados de su condición espiritual se ven atraídos por la materia, y al ser ésta una producción de categoría inferior, rebajan su *status* empeorando su situación existencial, por lo que dejan de ser perfectos<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup> Cfn. Primera Parte

<sup>316</sup> Clemente, Str. I 83,2

<sup>317</sup> Clemente, Str. I 92,1-2; Str. III 59,2;38,3; Str. IV 96,1; Str. V 10,2; Pedag. III 14,2.

<sup>318</sup> Orígenes, De Principiis... I 8,3,157



Es esta la forma como tales entidades devienen ángeles, arcángeles, astros o en los demonios y su líder Satanás. Una nueva reorganización jerárquica entra a operar en el cielo. Éste se convierte en el límite entre lo real y lo virtual, el borde que separa lo trascendente absoluto de lo inmanente del progreso espiritual. Después de la caída, los ángeles, arcángeles, príncipes y demás seres exentos de culpa, o con un grado inferior de responsabilidad en la transgresión, ocupan las posiciones más distantes del mundo material y más próximas a su creador. En tanto que los demonios están cada vez más lejos de Dios y más cercanos al mundo terrenal<sup>319</sup>. La opinión de Orígenes al respecto, considera en un último nivel los cuerpos luminosos, los astros poseedores también de razón y libre voluntad<sup>320</sup>. Con lo que trata de probar que el grado de luminosidad que aumenta a partir de ellos hacia arriba, y disminuye a medida que se aproxima a la Tierra, es el signo de la pesadez y opacidad de los cuerpos más culpables. De este modo, Orígenes refuta, o cree refutar, el determinismo con que los Gnósticos heréticos querían derivar la influencia de los astros en los asuntos humanos. La fórmula consistía, entonces, en otorgarle a cada entidad suprasensible libertad de elección, o mejor, libertad para pecar en el grado de intensidad de su deseo. Así hasta el Demonio es lo que es, porque lo ha querido así.

Ahora bien, la función para la cual están destinados se conecta con su grado de culpa y con su deseo de recuperar nuevamente su condición absolutamente espiritual. Del servicio que cumplan como mediadores del Logos, dependerá su salvación. Así, cada ángel está obligado a proteger naciones, ciudades y hombres<sup>321</sup>. Sirviendo de canales de recepción, de ruegos de oraciones y ofrendas que los hombres elevan a Dios, manifestándose ante ellos cuando la voluntad del Logos así lo exija. Orígenes piensa que históricamente esta actividad mediadora fue realizada a través de los sacrificios de animales ofrendados por los paganos. Acepta así la intervención de los ángeles y demonios en los acontecimientos naturales y en la vida de los individuos desde tiempos inmemoriales, inclusive antes de tener vigencia el discurso cristiano<sup>322</sup>. Una idea como esta podría llevarnos a deducir una virtual negación de la voluntad humana y cierto determinismo sobre la acción de la naturaleza. Circunstancia que no le debía hacer ninguna gracia a Clemente, pues para el Pedagogo Alejandrino ni ángeles ni demonios podían ser elevados al grado de causalidad. De los *spiritus* no dependía ni la producción de accidentes, ni el hambre, ni la peste, ni los desastres. Estos acontecimientos sólo podían encontrar su explicación dentro del propio proceso natural<sup>323</sup>. No podía dársele cabida a un poder sobrenatural que actúa entre bambalinas, lo que sería igual a volver a reivindicar la substancialidad del mal, y a negar el valor pedagógico de la naturaleza en la formación de los hombres.

Con todo, ángeles y demonios prolongan la tradición platónica de los *DAIMONES*. Cada hombre posee su propio *daimon*. Idea que encuentra en la Biblia un fuerte refuerzo<sup>324</sup>. El “Ángel Guardián” y su opuesto el Demonio, acompañan durante toda su vida la existencia

<sup>319</sup> Clemente, Str. III 84,4; Str. VII 32,1

<sup>320</sup> Orígenes, De Principiis, I 7, 3

<sup>321</sup> Origène. Homélie sur san Luc. Text. Latin et frag. Greg. Intr., Traduct., Comment., par Henri Crouzel, s.j. François Fournier, s.j. Pierre Perichon s.j. Edit. Du Cerf. S.C. Paris, 1962. XII 3. Contr. Cel. I 25; VIII 25

<sup>322</sup> Orígenes. Contr. Cel. III 28

<sup>323</sup> Clemente, Str. VI 30,1.

<sup>324</sup> Orígenes, De Principiis, III 1,24,20; TERTULIANO, El Apologético. Vers.y notas del P. Germán Prado. Apostolado Mariano, Sevilla, 1991. Capt. XXII

del individuo. El primero orienta y protege a cada “niño de Dios”, que no es “niño” por su condición de infante, sino de inocente que se deja guiar fácilmente de su director espiritual interior. En tanto que en el otro extremo de su corazón acecha el Demonio.

El ángel protege al hombre, gracias a la actividad y el poder que le brinda la divina Providencia. Quizás este argumento se aproxime más al mito que a la filosofía, pero es un recurso simbólico de un gran valor educacional, permitiendo describir sintética y gráficamente la lucha que se ventila en el interior de cada hombre. Ya lo hemos dicho antes, frente al “Ángel Guardián” se contraponen el Demonio, quien se esfuerza por hacer caer al hombre<sup>325</sup>, conduciéndolo a la esclavitud, la venganza, o a consumirse en el mal por sí mismo<sup>326</sup>. En poder del demonio están casi todas aquellas actividades que algunos paganos y el Gnosticismo, en general, hubieran querido reivindicar para su propia actividad ascética; es decir: la poesía, la mitología, los conjuros, la magia, los medios para alterar la realidad y la naturaleza<sup>327</sup>.

A Clemente, como a casi todos los ortodoxos, le aterran las formas bestiales que pueden adoptar los demonios, y la forma como estos seres tenebrosos pueden ser emulados por los hombres<sup>328</sup>. Mas lo que más aterra a los ortodoxos, es la mayor y más efectiva trampa del Demonio, el placer<sup>329</sup>. Allí reside la más exitosa de las maniobras demoniacas, el amor básico de los hombres le sirve para atraerlos y hacerlos sus esclavos, distorsionando así su facultad de razonamiento. Ante la fuerza que tiene el deseo sexual, el fraude, el engaño y la astucia son medios inferiores en su capacidad de corromper la voluntad humana. Ahora se hace comprensible hasta donde puede llegar la debilidad de la carne o de la materia, la pesadez y la opacidad que los compone hace al hombre más indefenso, menos capacitado para protegerse contra las tentaciones del Demonio. Salvo que toda esa materia esté debidamente controlada, puesta a resguardo del “Ángel Guardián”, bajo sus cuidados y enseñanzas, se podrá garantizar el fracaso del Demonio. Ni la tortura física o moral harán ceder al hombre, por lo que el enviado de Satán se rendirá, lo dejará libre ante la imposibilidad de vencer su compacta y bien formada armadura<sup>330</sup>.

En efecto, el Ángel aconseja, mas no interviene. Cada batalla ganada al demonio, la gana el hombre. Y cada triunfo es un paso más en su ascenso hacia la divinización. Así, ni la naturaleza es determinada por fuerzas supracelestes, ni el hombre es salvado o condenado por una lucha de fuerzas extrañas que se disputa en su interior. La naturaleza es el resultado de sus propias necesidades, y el hombre consigue lo que es por su propia voluntad.

Así, pues, los “cuerpos sutiles”, ángeles o demonios, sólo son elementos que afectan el discernimiento interior del hombre poniéndolo a prueba. El alma atormentada de cada hombre podrá alcanzar su perfecto equilibrio antes de la extinción de su “cuerpo material”,

---

<sup>325</sup> Clemente, Str. II 56,2

<sup>326</sup> Tertuliano, Apologet. Capt. XXII

<sup>327</sup> Clemente, Prtr. VII 73-75; Ped. II 15,4; Tertuliano, Apologet. Capt. XXIII

<sup>328</sup> Ibidem.

<sup>329</sup> Clemente, Str. II 106, 2-3

<sup>330</sup> Ibidem. II 110,3; 109,2; V 93,2

es decir, cuando alcance la *APATHEIA*. Sin embargo, este beneficio alcanzado apenas por una minoría, nos lleva a pensar que este debate entre el bien y el mal, continua más allá de la muerte corporeo-carnal. Ángeles y demonios siguen haciendo parte de la ruta de la trascendencia, situándose como unos rígidos examinadores en cada nivel, en cada paso que marca un avance hacia la espiritualización absoluta.<sup>331</sup>

De este modo queda claro que no es el cuerpo quien está en el origen del pecado (por lo menos en los Alejandrinos), sino en el alma, allí donde reside el libre arbitrio. El cuerpo es el segundo grado de la caída. Mas esto no hace sino agravar la condición del cristiano, pues visto así, se deduce que el cuerpo en su proceso de divinización, junto con el cosmos y toda la creación material, debe desaparecer. El cristiano anhelante de salvar su cuerpo después de la muerte carnal, no podía ver, en esta solución del Teólogo Alejandrino, nada más que un nuevo motivo de angustia. Sin embargo, Orígenes no se rinde ante esta situación. Según él, ciertas almas descienden cargadas de “semillas salvadoras” (*LOGIKOS SPERMATIKOS*), las cuales permiten salvar tanto al cuerpo como al alma<sup>332</sup>. Así se asegura que el cuerpo y el alma sean salvados, introduciendo un principio de conservación y continuidad independiente de los estados y lugares que deban atravesar. Al fin y al cabo el límite entre lo sensible y lo suprasensible está marcado por el cielo, un elemento cuya materialidad nunca ha sido declarada por ningún cristiano. Y en este momento, se encontraría en proporción a la condición de pérdida de peso y opacidad del cuerpo humano y al recalentamiento del alma. En esta forma, en el proceso de ascenso, “la carne y la sangre heredarán el reino de Dios”, en una lectura de esta frase de Pablo diametralmente opuesta a la hecha por los Gnósticos.

No obstante, la forma como ocurrió la caída, condujo a la producción de la diversidad. Por consiguiente, la salvación no puede hacerse en forma simultánea. Todos los hombres y los elementos de la creación, incluyendo ángeles y demonios, no pueden salvarse en la misma forma y al mismo tiempo, teniendo en cuenta que su pecado, a pesar de ser el mismo, no fue cometido con el mismo grado de intensidad. Así, pues, Orígenes se arriesga a flirtear con la vieja concepción del Eterno Retorno, lindando con el Gnosticismo y con alguna artificiosa idea sobre la sucesión simultánea de mundos a fin de conseguir salvar a toda la creación.

En los Gnósticos esta idea de la revolución del tiempo, posibilitaba que cada hombre, en cada ciclo, pudiera ascender o mejorar su condición jerárquica (v.g., de *psíquico* llegar a ser *pneumático*). Era así una especie de segunda oportunidad. En el caso de Orígenes, hay un expreso rechazo a la idea de Eterno Retorno de los estoicos, pues repugna con el libre albedrío. No se repetirá Sócrates, ni Xantipa, ni Anito o Meleto<sup>333</sup>, pero los mundos se seguirán como las estaciones con arreglo a Dios<sup>334</sup>. El libre arbitrio encauza los actos de los hombres al ser paralelos en cada uno de esos mundos. En esta forma, cada hombre vivirá

<sup>331</sup> LILLA, Salvatore Clemente. *Clement of Alexandria: a study in christian platonism and gnosticism*. Oxford University Press, 1971. Pág. 186.

<sup>332</sup> Orígenes, *Comm. Sn Jn. XIII 43*: “*Ellas portan las semillas que suspiran. Ellas remontaron con alegría, porque han puesto las semillas y se han multiplicado*”.

<sup>333</sup> Orígenes, *Contr. Cel. IV 68*

<sup>334</sup> *Ibidem. IV 69*

los mundos sucesivos que le toque vivir, producto de sus propios actos y por su responsabilidad. Mas, a la manera de los estoicos, habrá una consumación final cuando la perfección sea alcanzada por toda la creación. "*Universa ad perfectum finem perveniunt*"<sup>335</sup>.

Pero decidirse a definir el destino de la materia es algo que al platónico Orígenes le costó un enorme esfuerzo. No se decide entre: primero, que la materia es eterna, y simplemente sufre una transformación escatológica, de modo que en la resurrección el cuerpo conserva una forma glorificada y radiante. O, segundo, puede suceder que los espíritus descarnados puedan existir con alguna clase de cuerpo, de modo que este cuerpo con el cual vivimos sobre la Tierra sólo sería un vehículo(*OHEMA*) provisional, un recurso que destina a la materia a ser un instrumento - una cárcel provisional- desechable a partir del momento en que deja de ser útil. O, por último, existe la posibilidad de que la parte visible y susceptible de corrupción del mundo material sea destruida, pero los más gloriosos espíritus en las más elevadas esferas pueden llegar a tener aún más gloriosas formas que las poseídas en la actualidad<sup>336</sup>.

Todo esto no es más que un conjunto de fórmulas especulativas, una serie de redes de comunicación entre lo mortal y lo inmortal, cuya finalidad es encontrar una vía capaz de solucionar el conflicto de la existencia del mundo sensible que aspira a trascender sin afectar al mundo Inteligible. Por ello el mundo sensible requiere de esa intervención permanente de lo superior en el debate que se ventila entre el bien y el mal, no como un determinante de la conducta del individuo, sino como un educador que le enseña que debe salvar ante todo su alma y transformar (*METAMORRHÓTHETE*) su cuerpo<sup>337</sup>. Así, este universo cerrado, escalonado y debidamente jerarquizado, no es sino una enorme universidad, en la que cada grado que asciende el hombre, adelgaza y hace más sutil su estructura carnal, estiliza su forma y hace más evanescente el alma, hasta conseguir recuperar el *pneuma*. Un largo proceso de exámenes, de reprobaciones, recaídas y recuperaciones, componen el sentido de la vida humana, inclusive más allá del mundo sensible. La repetición del tiempo que propone Orígenes, no es otra cosa que una repetición de curso, una reiteración de los esfuerzos que impidieron enmendar al desaprobado. Éste pasará de una escuela a otra hasta que se corrija y devenga perfecto. Y semejante oportunidad incluye también al Diablo y su banda de demonios, todo depende del esfuerzo que realicen por reconciliarse con Dios.

Ahora, lo que cabe preguntar es cómo se va a producir esa "metamorfosis" del cuerpo y el alma. ¿De qué forma un hombre puede llegar a desprenderse del peso de sus fibras carnales y de la más elemental forma material de su alma, para poder atravesar cada esfera hasta llegar a su completa divinización? El cristianismo ortodoxo ha demostrado que el hombre, imagen del Logos y semejante a Dios, posee libre voluntad mas no originalidad, siempre requiere de un modelo. Un modelo que no puede ser el "Ángel Guardián", pues como cuerpo sutil que es no puede experimentar el peso del cuerpo carnal, por eso sólo puede incitarlo a cumplir con la ley. El modelo que requiere debe involucrarse más con su

<sup>335</sup> Orígenes, De Principiis... II 3,5

<sup>336</sup> Ibidem. II 2-3; III 6

<sup>337</sup> ORIGÈNE. Entretien d'Origène avec Heraclide. Tradut., et not. de Jean Scherer. Édit. Du Cerf. S.C. Paris, 1960. XIII 19.

realidad, con su fisiología, sus pensamientos, deseos e inclinaciones. Un modelo que le demuestre que todas esos condicionamientos pueden ser superados. Y ese modelo no puede ser sino aquél ejemplo extravagante que tanto impresionará a todas las religiones de Occidente, la encarnación del Logos. Un modelo concreto de vida carnal divinizada, o viceversa, una divinización encarnada. No tratamos de jugar con las palabras, simplemente quiere especificarse que la encarnación del Logos, de punta a punta, le diseña al individuo el recorrido de su ascenso y su descenso. La salvación o la condena. La promesa de glorificación del cuerpo y el alma.

### 3. LA CARNE IDEAL

El cuerpo, su grado de opacidad y pesadez, depende fundamentalmente de la intensidad con que en el espacio atemporal, el alma desea a la materia. Depende su carga de grasas, vísceras y fibras de un desborde de deseo, del hastío que le llega a producir el invariable y perfecto mundo espiritual. El movimiento del alma le posibilita ascender aún más o descender hacia lo inferior, hacia aquello que puede fascinarlo precisamente por ser tan distinto a él mismo, es decir, por ser tan imperfecto, tan rudo y, al mismo tiempo, tan débil y variable<sup>338</sup>. El hombre interior es el resultado del pecado del alma que desobedece a la ley; el hombre exterior es la consecuencia de esa acción desobediente, y por ello condenado a vivir en un cuerpo hecho de barro<sup>339</sup>.

Para Orígenes, el “hombre exterior”, el corporal y cárnico no es sino el producto final del pecado. Sólo el alma peca verdaderamente, y sólo ella puede remontar los cielos de los cuerpos sutiles hasta volver a la “región donde habita el linaje de los dioses”<sup>340</sup>. De esta forma, la carne es la transformación negativa que sufre el “hombre interior” al desobedecer a la ley. Clemente prácticamente ha dicho lo mismo, pero hay más proximidad en su posición a los estoicos que a esta renovación del alma platónica. El Pedagogo Alejandrino no puede aceptar ni por un instante, el pecado como un acto exclusivamente preexistente a la acción material. No abandona la expiación terrenal a una inútil y suntuaria repetición secundaria del proceso pecador ocurrido en la frontera que determina lo corpóreo y lo incorpóreo. En un esfuerzo por ser más consecuente con la exégesis bíblica, Clemente considera que la pecaminosidad del “ángel rebelde” no es sino un modelo del pecado que realizará un imitador inferior, producto de su libertad y de la profunda contradicción que contiene en su interior, resultado de su condición divina y humana que afecta a su constitución natural.

En Clemente, el hombre es necesario tal y como está en la Tierra. Dios formó al hombre por él mismo, desde el polvo de la tierra, no como un revestimiento que le sirviera de prisión al alma para purgar su atrevida desobediencia<sup>341</sup>. En este sentido, el origen del hombre como *sarx* o

<sup>338</sup> Véase Platón, *Fedro*, 245b

<sup>339</sup> Orígenes, *Com. Sn. Jn.* VI. XIX, 112

<sup>340</sup> Platón, *Fedro*, 246c

<sup>341</sup> Clemente, *Pedag.* I 7,1-2; 98,2

*hylé* es paralelo al cosmos, surge *ex nihilo*, configurándose como un microcosmos, una reducción a la mínima expresión de la máquina cósmica. Contiene los mismos materiales, los mismos procesos orgánicos, modificaciones, equilibrios y desequilibrios. Su constitución anímica, dice el Catecúmeno, le posibilita una forma corpórea erecta, insinuando su natural trabajo, la contemplación del cielo<sup>342</sup>.

No obstante, el quid de la cuestión radica en la forma como Clemente interpreta el pasaje de *Génesis I:26*, la concepción de “a imagen y semejanza de Dios”. Interpretación que en el caso de Orígenes lleva al individuo hasta unos niveles de abstracción y desdibujamiento final de su forma, que parecen confirmar una especie de despersonalización, en lugar de un perfeccionamiento definitivo de esa estructura<sup>343</sup>. En el autor del *Pedagogo*, ocurre claramente lo contrario desde el principio, pues su meta es destacar el carácter individual, distintivo, de cada hombre. El hombre es imagen(*EIKON*) de la imagen de Dios<sup>344</sup>, es decir, del Logos. Y sabiendo que el Logos es la imagen verdadera de Dios, se comprende que el hombre es imagen verdadera de Dios por virtud de su pensamiento o *NOUS*, por su facultad de razonar; no por ser algo sensible, anatómico o visible<sup>345</sup>.

En este punto los Alejandrinos coinciden plenamente: el hombre como *KATH HOMOIOSIN*, es imitador hasta la semejanza de Dios. Y esa capacidad imitativa la posee en el alma. Es allí, en su capacidad de razonar y de discernir, en donde el hombre puede rescatarse a sí mismo, ayudado por la gracia. De manera que el ser creado es libre para esforzarse en alcanzar la “salud”, por ser partícipe en sí mismo de la imagen divina. Mas no puede olvidar que está en un proceso cautelar, lo que hace que mientras no consiga esa imitación perfecta, sólo sea un fraude y esté expuesto permanentemente a usar en forma negativa las capacidades que le han sido brindadas.

El alma es el centro decisivo en donde se determina la obediencia o la desobediencia humana. La carne, apenas es un factor secundario; un objeto de expiación o de transformación. Mas tal concepción, en la que la *SOMA-SARX* es comprendida fuera de toda relación directa con la imagen del Creador, parece escamotear el problema que más le interesa al cristiano, es decir, la salvación de su cuerpo. Todo lleva a pensar, que los Alejandrinos creen que el cuerpo se extingue, y que las transformaciones que Clemente preconiza son tan simbólicas, como inseguras son las vías de solución que propone Orígenes<sup>346</sup>. Las concesiones que uno y otro hacen al platonismo, se pagan con creces, llevándoles a una renuncia encubierta de la salvación del cuerpo carnal. De modo que todo cuidado, control, dirección del *SOMA-SARX*, cumple con las pautas que le señala el alma, y se hacen en función de la salvación de ésta.

Evidentemente, la indecisión de Orígenes por establecer qué pasará con el cuerpo más allá de la muerte física, demuestra su profunda incertidumbre, y cierne una sombra de sospecha sobre

<sup>342</sup> Clemente, Prtr. X 100,3; 98,2; Pedag. III 37,1

<sup>343</sup> ORBE, Antonio S.J. Estudios Valentinianos. Vol. I. Pág. 182 y ss.

<sup>344</sup> Clemente, Str. VII 16,6. Véase Orbe, A. Op. Cit. *Excurso B*. vol. II. Pág.352 y ss. Aclara magníficamente la distancia que separa a Clemente de Valentín y Basilides respecto a esta idea del *EIKON*.

<sup>345</sup> Clemente, Prtr. VI 51,6; Str. II 102,6.

<sup>346</sup> Cfn. Nota 336 y tema que le antecede.

la concepción de sus antecesor Clemente. Es, en cambio, una visión más endeble desde el punto de vista de su estructura metafísica, pero apoyada en los discursos fisiológicos de la época y en un sentido más pragmático de la fe religiosa, quien lleva hasta las últimas consecuencias la unidad cuerpo-alma, como unidad absoluta y necesaria. Nos referimos a Tertuliano, quien sin mayores preámbulos hace uso del concepto estoico de *KRASIS*, modificando ligeramente su significado de “mezcla” por el de “continencia”. Hace del cuerpo el *domus*, el *calix* o el *templum* del alma<sup>347</sup>. El “hombre exterior” y el “hombre interior” no se repelen, sino que se compenetran y se confunden (*SIGXESIS*)<sup>348</sup>.

Cuerpo y alma se confunden, sin dejar de ser el uno y el otro. La “confusión” permite que el cuerpo y el alma se conserven inquebrantables, sólidos y poco difusos. Así, sin olvidar que el alma es aún para Tertuliano corpórea<sup>349</sup>, cada elemento conserva su identidad, su fisiología que indica que el pecado es asunto de ambos elementos. No es, pues, el cuerpo humano el resultado de un pecado de las almas preexistentes; ni la culpa deriva exclusivamente del alma, sino que se irriga a todo el complejo psicosomático por igual. No hay así un cuerpo desobediente, y un cuerpo cárcel; ni un alma que peca bajo la mediación del cuerpo carnal<sup>350</sup>. Según el Cartaginés, el pecado original es una acción resultante de la debilidad del alma bajo el auspicio de la carne. Y su propagación en la especie es un asunto generacional, el cual se transmite a través del *semen viris*, no por un hecho trascendente y preexistente como en Orígenes, o por un pecado original modelo que se repite individualmente, como hubiese querido Clemente; sino que sucede genéticamente<sup>351</sup>. El hombre es pecador *secundum carnem*, pues su propia configuración corporal lo hace semejante a Dios. Por consiguiente, su salvación debe hacerse *secundum carnem*<sup>352</sup>.

Tertuliano lleva hasta sus extremos las ideas de Irineo sobre la *CARO*, haciendo que sea la carne y sólo ella, la que lleve el peso de la asimilación a la divinidad. El cuerpo-carne es la imagen(*EIKON*) del Logos, a través de sus ojos se expresa la *psiché*, y es la similitud “personal”(HIPOCHEIMENON), lo que le hace semejante a Dios. Todo el complejo psicosomático es fijado así a una concepción unitaria que abstrae a la individualidad, y al mismo tiempo la concreta. Tertuliano ha inventado para el pensamiento occidental latino, el concepto de *persona*<sup>353</sup>. Si bien no está claramente definido si su origen es jurídico o puramente teológico, la concepción de personalidad consigue ser la noción requerida para vincular sin disolver al alma y al cuerpo, y asegura la salvación como “imitación y semejanza” de toda la dualidad humana. El hombre hecho de barro humilde a imagen de Dios, y según el Espíritu, a semejanza de ese mismo Dios, hace que el hombre sea la viva imagen del Verbo y del espíritu santo al mismo tiempo. En primer lugar, como Verbo es razón (*PSICHÉ*), como

<sup>347</sup> Tertuliano, *De Anima*, XXXVIII,4; XL,2; LIII,5

<sup>348</sup> *Ibidem*. XXVII,8

<sup>349</sup> *Ibid.* XXII,2: “*Definimus animam dei flatum natam, inmortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, ex una redundantem*”

<sup>350</sup> TERTULLIANUS, *De Carne Christi*, Opera Montanista, Corpus Christianorum, IV 4

<sup>351</sup> Tertuliano, *De Anima*, XX 1 y 2

<sup>352</sup> *Ibidem*.

<sup>353</sup> CANTALAMESSA, Rainero. *La Cristologia di Tertuliano*. Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, Friburg, 1962. Pág. 159

Espíritu Santo, tiene aquí el paradigma del cuerpo, la meta que el cuerpo debe prestarse a alcanzar consiste en asemejarse al cuerpo del Padre.

Se hace palpable que tanto el Cartaginés, como después Orígenes, rondan la herejía gnóstica. Vuelve a ser la prudencia del moderado Clemente quien ajusta el punto de vista ortodoxo a su rigor: el cuerpo alcanzará la inmortalidad, pero transformado. No se puede reducir la participación del cuerpo en el proceso de salvación casi a su mínima expresión, como hace Orígenes, pues está al borde de traspasar los límites de los Gnósticos *enkratitas* y valentinianos; y, tampoco se puede escandalizar al auditorio creyente poniendo en peligro la simplicidad de Dios, al permitir que el “configurado” refleje en su carne al propio Ser Supremo, lo cual no sería otra cosa que caer en la idea Gnóstica de que Dios tiene la forma de su ideal Anthopos.

En efecto, de lo que en realidad se trata es de superar la ecuación: “pecado original-carne-muerte”. Es decir, se debe comprender que el límite, la objeción que impide que el hombre pueda ser como Dios, radica en su condición pecadora, y que esta condición se patentiza en la carne, ya como vehículo de expiación, ya como cárcel del alma, o simplemente como “plasma” en donde se imprime el sello de la desobediencia, hecho que ocasiona que la muerte física sea su más grave consecuencia. Y si sólo nos quedamos con las ideas de Clemente y Tertuliano, sabemos que la primera parte de esa triada, el pecado del hombre, es ocasionado por un error o por el engaño que lo lleva a imitar al Demonio, mediante la seducción de una parte de su carne, la mujer.

La importancia de este último hecho es determinante, pues tanto la mujer como el hombre ven modificar su condición natural como producto de esa transgresión. La mujer deja de ser a la vez virgen y esposa. Las consecuencias de haberse dejado seducir por el Demonio, no se manifiestan inmediatamente en la *CARO*, que no es la culpable real del acto de desobediencia, mas sí hace que se cubra de sombras su existencia corporal. Su sexualidad ya no será pura: o es virgen carnal o es pecadora en carne, pero no podrá volver a ser virgen y esposa al mismo tiempo. Sus partos serán dolorosos; sus hijos nacerán con la mácula del pecado; sufrirá la esclavitud del esposo; y, conocerá la muerte. Y el hombre seducido, por asentir a sus deseos, quedará marcado con la transmisión hereditaria del pecado, la enfermedad, el trabajo, el matrimonio y la muerte.

Según Tertuliano, el mandamiento de obediencia se dirige a la *CARO*, como imagen y semejanza de Dios, para que obedeciendo *secundum carnem* llegue a merecer la elevación espiritual también en su naturaleza carnal. Pero al desobedecer el alma, desobedece la carne. Y la síntesis de tal desobediencia es la “despersonalización” del individuo. Después del pecado el hombre deja de ser *persona*, y mientras esté en esa condición su vida es una permanente búsqueda de identidad. La muerte física del cuerpo, como consecuencia de su desobediencia, se hará inevitable en tanto no halle ese modelo ideal y pedagógico que le señale la vía para recuperar su identidad original. Así si quiere recuperar ese cuerpo, más rico y privilegiado después de la experiencia mortal, se exige que en el transcurso de su existencia sensible, consiga reconciliarse con el Creador.



Mas, en ese mismo sentido, Clemente y Orígenes hablan de una muerte del alma casi representativa, una muerte dentro del cuerpo físico mientras está vivo. Muy cercanos a las concepciones Gnósticas de corte valentiniano<sup>354</sup>, privilegian sobradamente al alma<sup>355</sup> como base misma de la vida. El alma se manifiesta a través del cuerpo, y le da vida con su movimiento constante a la *SARX*. Por ello para Orígenes la muerte que cuenta no es la física, sino la del pecado<sup>356</sup>. Esa es la verdadera muerte del hombre, la de alma, pues es ella quien puede escoger entre la justicia y la iniquidad, la luz y las tinieblas. La muerte física, en cambio, no es muerte, no cuenta más que como una consecuencia final resultante de esa muerte que ha sucedido previamente. Aunque morir físicamente, no significa siempre que se haya muerto antes “psíquicamente”, ya que si su elección fue realizar una vida de obediencia, tal muerte física puede ser entonces su liberación. De donde se deducen nuevamente las consecuencias que aproximan a los Alejandrinos más a privilegiar el orden intelectual, como punto en donde se desvela al hombre verdadero, que a valorizar cualquier forma de supervivencia carnal así sea sublimada.

El mismo caso, en manos del Cartaginés, conduce a consecuencias más extremas. Si el hombre ha optado por la sumisión a Dios, se mantendrá al abrigo de la muerte, del dolor, de la inseguridad y la angustia. La experiencia visible de la muerte es la consecuencia de su delito, de su acto voluntario de transgresión<sup>357</sup>. Sin embargo, la muerte no hace desaparecer el pecado, por el contrario, su castigo también es trascendente.

La muerte física como liberación, sólo puede ser comprendida de ese modo por los Alejandrinos, según anotamos antes. Sin embargo, tanto éstos como Tertuliano, cada uno desde su punto de vista, consideran la “muerte carnal” a la vez como pena y remedio de delito de Adán. Razón por la cual se hace imprescindible darle a esta nueva paradoja de la muerte, que al mismo tiempo que castiga remedia, una justificación escatológica que sea, a su vez, un modelo pedagógico. Mejor aún, se requiere del drama que represente la cualidad formativa del castigo corporal, por una parte; y, por otra, que le brinde al individuo unas pautas claves para su salvación. Tal demostración dramática no puede ser más viva y maravillosamente expresada por el cristianismo, que a través de la Encarnación del Logos.

## A. EL CUERPO DE CRISTO SEGÚN ORÍGENES

La tríada en la que coinciden los ortodoxos(pecado original- carne-muerte), como constante existencial en la que se asume la vida del individuo y de la humanidad, en general, sólo puede ser revocada mediante la experiencia del sufrimiento y la muerte provisional del Hijo de Dios.

<sup>354</sup> Orbe, A. Estudios Val. Vol. I. Pág.559-560

<sup>355</sup> La cual dividen exactamente como lo hace Platón en libro IV de la República: *NOUS, TIMOS, EPITIMIA*.

<sup>356</sup> ORIGÈNE. Homilies sur Levitique. Intr., Traduct., et Comment., par Marcel Boret S.J. Edit. Du Cerf, S.C. Paris, 1981. Tomo II, IX 11,15

<sup>357</sup> Tertuliano, Resurr. Mort. XLVI 9; Cfn. Rom. 8:12-13

Únicamente el Logos encarnado, como víctima propiciatoria, consigue restablecer el orden original, y lo hace a partir de dos elementos fundamentales, como son: primero, el origen especial del Nuevo Adán, nacido de una Virgen, con lo que se restablece la condición original de la mujer como esposa y virgen; y, segundo, se recupera la condición sagrada del cuerpo humano en toda su extensión, mediante la encarnación del Logos-Cristo. Dicho de otro modo, la encarnación del Logos yuxtapone la virginidad perdida de Eva, frente a la virginidad recuperada en María; y la desobediencia de Adán recibe la oposición de la obediencia extrema de Jesús. Así, el Antiguo y el Nuevo Testamento se enlazan en una unidad sistemática, en la que lo viejo y pecaminoso de la condición humana entra en un nuevo plan, en donde al final de los tiempos conocerá la última reparación: el triunfo del Logos encarnado sobre la muerte.

Estas dos condiciones que asume la Redención, son completamente irrenunciables para la dogmática ortodoxa, -tanto latina como griega-, pues son precisamente estas acepciones las que determinan su radical oposición a las especulaciones Gnósticas. No se puede poner en duda para un cristiano ortodoxo, ni la virginidad de María, ni la concepción bajo esa condición de Jesús; ni mucho menos se puede cuestionar la "carnalidad" del Logos. Ceder en estos puntos, a la tentación de considerar la virginidad de María meramente espiritual, o en dudar que la carnalidad de Jesús sea hecha de una esencia distinta a la del hombre, significaría darle la carta de triunfo a sectas como la de Marción, Basilides o Valentín, principalmente.

No obstante, la aceptación cultural de esta idea de la encarnación del Logos, si bien pudo haber tenido mayor resistencia de la que tuvo entre los paganos, es evidente que a ellos tampoco les sorprendió demasiado. Que un dios tomara forma humana, era algo propio de su religiosidad. Así lo hacían sus dioses o los héroes que eran promovidos a la calidad de dioses. Mas no era esto lo que querían decir los cristianos, aceptar tal concepción, sería volver a caer en el antropomorfismo.<sup>358</sup> Los latinos podían aceptar un dios incoloro, exangüe, abstracto, porque así eran sus dioses. De ahí que si asumían a Cristo como un simple y sencillo cuerpo, podía aceptarse sólo como *incarnatio*. Es decir como el poder de un dios superior que hace que un dios secundario revista los trajes de sus criaturas. En cuanto a los griegos y los orientales, la asimilación de la encarnación del Logos exigía una mayor complejidad. Debía significar una humanización (*EN ANTHROPEIN*) de Dios, no reductible a un simple revestimiento de carne. El hombre deificado no devenía simplemente *SARX*, al modo de los latinos, sino que se convertía en un *SOMA* superior al de los demás hombres, incluyendo sus pasiones y su carácter, los cuales eran singularmente exaltados. He ahí la razón por la cual los orientales aceptaron con cierta facilidad que un hombre común o un emperador pudiera ser "demonizado", pues lo concebían no desde una "carne" que obedece a un dios, sino como una *personalidad* que sobresale y se diferencia del resto de la humanidad, por encima de su propia corporeidad<sup>359</sup>.

Estos criterios que tamizan el suelo cultural de la época, afectan de un modo u otro a nuestros ortodoxos. Los Alejandrinos desde su visión helénica, como el Cartaginés, desde su posición

---

<sup>358</sup> FERGUSON, John. Religion of the Rome Empire. Thames and Hudson, Great Britain, reprinted 1982. Pág.89 y ss; BARDY, G. La Conversión al Cristianismo durante los primeros siglos. Traducc. Luis Aguirre. De. Encuentro, Madrid, 1990, Pág.160 y 161

<sup>359</sup> D'Faye, Origène...Pág.131-136; JAEGER, Werner. Cristianismo Primitivo y Paideia Griega. Fondo de Cultura Económica. México, 1952. Págs.51-53

eminentemente latina. Al fin y al cabo todos, lo que quieren demostrar es que el Logos devino en un cuerpo humano, sufrió y murió bajo esa condición, sin perder su carácter divino. Esa ambigüedad que es donde se centra todo el tiempo la crítica Gnóstica, el cristianismo ortodoxo la convierte en su máximo bastión.

Orígenes, que se especializa en hacer malabares en este punto, insiste en que el Logos Encarnado es un hombre completo. Un dios-hombre. La forma de Cristo implica, por una parte, o que se es una apariencia (*PHANTASMA*); o, por otra, una realidad más excelsa que el cuerpo y el alma de Moisés o de cada uno de los profetas que le precedieron<sup>360</sup>. Siguiendo el sentido de lo que había defendido hasta aquí, sobre la función de cuerpo, el Teólogo Alejandrino marca con rigor la idea de que el Dios-Logos conserva su independencia frente al Padre<sup>361</sup>, pero también conserva el dominio de su alma y de su cuerpo, o sea, de su *HYPOSTASIS*<sup>362</sup>. Por lo cual cabe suponer la función ejemplar que representa el hecho, de que el ser del Logos contenga en su devenir terrenal un alma y un cuerpo de la misma condición que el humano, pero que al mismo tiempo es divino. Lo que lleva a observar que Adán y Eva con el pecado original, perdieron su posibilidad de reconocerse en Dios, de divisar su propia armonía con el Creador. El hombre al percibir la Encarnación ejemplar de Jesús, observa en un modelo increíblemente próximo a él la parte que ha perdido, su propia *HYPOSTASIS* original<sup>363</sup>.

Sin embargo, Orígenes distingue entre lo que pertenece al Logos, que como dios es inexpugnable, y al hombre-Jesús, que es quien desfallece en Getsemaní, quien siente tristeza, quien resiste las tentaciones del Demonio y quien padece la muerte en la cruz. El Logos no puede sufrir ninguna pasión. La lección divina se hace a través del Jesús hombre, pues es mediante su humanidad que se exhibe al hombre la posibilidad de su propia salvación. Se le indica que está en posesión de una libertad y de unas condiciones materiales y espirituales que lo hacen apto para seguir la demostración de obediencia que le aporta el Logos encarnado<sup>364</sup>.

Mas esto quiere decir, que si hay distinción entre el Logos y el hombre en que ha devenido, no hay separación substancial. La manera como el Teólogo Alejandrino realiza esta explicación resulta de reconocer la unión(*KRASIS*) orgánica entre la naturaleza humana de Jesucristo y el Logos divino. Mas un enunciado presentado de esa manera, no diferencia esta concepción de la de un ebionita o de la de otras versiones del Gnosticismo, por lo que el Teólogo añade que esa naturaleza ha sufrido una transformación:

“Sepan, sin embargo, nuestros acusadores que Aquel que nosotros pensamos y creemos ser Dios e hijo de Dios, desde el principio es el Logos en persona, la sabiduría en persona y la verdad en persona(Io 1,1; 14,6); en cuanto a su cuerpo mortal y el alma humana en su cuerpo, afirmamos que no sólo por la comunión con Él, sino también

---

<sup>360</sup> Orígenes, de Principiis, I 7,5

<sup>361</sup> Orígenes, Contr. Cel. II 9

<sup>362</sup> Ibidem. VIII 12; Comm. Sn. Jn. II, X,70

<sup>363</sup> Orígenes, De Principiis, I 1,2,20; Hom.S.Luc. XXVII,4.

<sup>364</sup> Orígenes, De Principiis...I 1, 2,30,31

por la unidad y mezcla, alcanzaron lo máximo que cabe alcanzar y, por participar de la divinidad del mismo, fueron transformados en Dios"<sup>365</sup>

Dicho en otros términos, Dios reviste al *substratum* de las "cualidades" que quiere infundirle. Y en este caso ha querido darle a la cualidad mortal del cuerpo de Jesús, la cualidad eterna y divina. De manera que la idea griega de un cuerpo y un carácter especial con que Dios infunde a la carne del dios humanizado, se traduce en Orígenes en *HYPOSTASIS* excepcional de Jesucristo, "el mejor de todos los cuerpos", el sustento que desde el nacimiento hasta su muerte es digno de Dios-logos<sup>366</sup>.

Con todo esto, Orígenes, únicamente está confirmando su idea del cuerpo como vehículo(*OHEMA*) transitorio o provisional. La carne de Jesús está condenada a desaparecer, sólo conserva su forma. Estamos así ante un cuerpo enrarecido, que se transforma después de la Redención, bajo la previa experiencia del dolor y la pasión en la cruz, pero que desde un principio ha demostrado que está provisto de cualidades superiores a las de cualquier otro cuerpo terrenal. Así, lo que se transforma no es la *SARX*, sino la forma. Ni siquiera la figura permanece, los apóstoles se sienten turbados cuando Cristo se presenta después de la Resurrección, como luz y sin figura alguna, que el Logos no era su exterioridad. El Logos invisible, presente como Espíritu Santo, no es la vivificación del "cuerpo de los muertos", como rechaza con vehemencia San Pablo(*Rom.8:14*); no beneficia al *SOMA-SARX*, sino a la forma espiritual. Sombra que alecciona a los hombres, señalando hasta qué punto deben llegar a transformar sus cuerpos. La praxis pedagógica de la redención, es desde el punto de vista de Orígenes, una expiación intelectual en la que la *SARX* no cumple ninguna penitencia por sí misma, más que para dejar de entorpecer la escapatoria de su propia alma. El cuerpo sufriente de Cristo deja de ser, entonces, la imitación del sufrimiento de la carne para dirigirse a salvar la totalidad del complejo psicosomático. El sacrificio ejemplar se convierte en una especie de primer curso encaminado a revestir nuevas formas corpóreas(*OHEMAS*), más sutiles y brillantes, capaces de elevarse hacia las esferas etéreas, hasta lograr franquear el límite de lo corpóreo y confundirse en el ámbito de los seres incorpóreos. De este modo, no se imita a Cristo para ser Dios, sino para parecerse al Logos encarnado; o sea que, en una operación inversa a la de Cristo - la Palabra hecha carne-, se trata de transformar la carne en Palabra.

## B. EL CUERPO DE CRISTO SEGÚN CLEMENTE

Muy seguramente Clemente se hubiese opuesto a las conclusiones a las que llegó su discípulo Orígenes. Para el Catecúmeno Alejandrino, Cristo muere como hombre, en orden a romper el sustento que las varias formas del mal tienen sobre el mundo. "La Palabra se hizo carne, y residió entre nosotros"(*Ju.I:14*). Residencia histórica y no mítica. De modo que Dios interrumpe el acontecer en un tiempo y en un espacio indefinidos, para fundar, acotar o delimitar un nuevo principio de los tiempos y su fin. Y ese acontecimiento fundador es Cristo y la meta a llegar es él mismo. La dirección que deben asumir todos los

<sup>365</sup> Orígenes, *Contr.Cel.* III 41.(Lo subrayado es mío)

<sup>366</sup> *Ibidem.* I 32

asuntos humanos, deben seguir sus pasos hasta alcanzar por medio de ello la salvación. Sólo será perfecto quien obedezca la ley y la Palabra.

La encarnación aparece así como un hecho histórico atestiguado por las Escrituras, y conserva en su forma de realización el carácter de misterio divino<sup>367</sup>. Lo que debe darse por aceptado es que “Dios está en el hombre y el hombre está en Dios”<sup>368</sup>, con lo que se entiende al Logos en tanto Dios y hombre<sup>369</sup>. La Palabra tiene la forma del hombre sin perder la “forma de Dios”<sup>370</sup>. Que no es sino la anticipación a la definición dogmática aprobada por el Concilio de Calcedonia del 453, en la cual se estableció la substancialidad del Logos bajo la consigna “una persona, dos naturalezas”. Mas no es un enunciado establecido objetivamente por Clemente, por lo que no estamos autorizados sino a pensar que es un residuo de sus propias reflexiones sobre la encarnación del Logos, del que sólo se puede decir concretamente que viene del cielo a la Tierra como uno de este mundo, asumiendo la “máscara de la humanidad”<sup>371</sup>. Es decir, concebido en sangre y carne en la matriz de la Virgen María<sup>372</sup>. Todo el ser material del Logos está en absoluto acuerdo con la humanidad, gracias a la intervención del propio Padre<sup>373</sup>.

No obstante, el alma del Salvador está libre de culpa y de pecado alguno, así como de toda pasión<sup>374</sup>. El Cristo de Clemente lleva un hábito de impasibilidad. Sus más normales funciones orgánicas están reducidas a un mínimo. Sin embargo, no deja de ser un tanto artificial este esfuerzo por mantener la imagen inmaculada de la “carne” de Cristo, que conduce a pensar que el ser que será sacrificado en la cruz no puede sufrir realmente ni el dolor, ni la pasión.<sup>375</sup>

Clemente insiste en señalar que la “Palabra se hizo carne”, es decir, que Dios debió ser visto y conocido<sup>376</sup>. O mejor, el Logos encarnado aparece así como “el rostro del Padre”<sup>377</sup>, y la revelación de las características del Padre. De forma que la encarnación hace del Dios Supremo un hombre real, inteligible al hombre mediante el proceso de conocimiento (*GNOSIS*). Relación directa que se entabla entre el Creador y su criatura, y en la que éste último recibe de Aquél sus mandamientos<sup>378</sup>. Le da así al hombre los medios y las instrucciones necesarias para llegar a ser dios<sup>379</sup>.

En una ocasión anterior vimos como Orígenes y Tertuliano radicaban en la desobediencia del alma la base del pecado, o sea, que es a causa del alma y no del cuerpo que el hombre

---

<sup>367</sup> Clemente, Prtr. I 3,2; Pedag. III 2,3

<sup>368</sup> Clemente, Pedag. III 2,1

<sup>369</sup> Clemente, Prtr. I 7,1; Pedag. I 7,1

<sup>370</sup> *Ibidem*. Pedag. I 4,1

<sup>371</sup> Clemente, Str. V 34,7; Str. VI 126,3; Protr. I 3,3; X 110,2

<sup>372</sup> Clemente, Pedag. I 43,3

<sup>373</sup> Clemente, Str. VI 132,4

<sup>374</sup> Clemente, Pedag. I 4,1

<sup>375</sup> Clemente, Str. VII 2,8

<sup>376</sup> Clemente, Prtr. X 110,3; Pedag. I 20,3

<sup>377</sup> Clemente, Str. V 34,1; Pedag. I 57,2

<sup>378</sup> Clemente, Pedag. I 7,1

<sup>379</sup> Clemente, Prtr. I 8,4

se separa de su Creador. Por ello la muerte no es un castigo contra el cuerpo, sino la forma como culmina el proceso material, como proceso de educación en la que el hombre asimila su situación existencial. Razón por la cual el Logos se hizo carne, pues es la única forma de completar la intención creadora de Dios, y la corrección original del error humano.

En el mismo sentido, Clemente observa el proceso de crucifixión, descenso al Infierno, Resurrección y ascensión como la más instructiva experiencia que exhibe el Logos a la humanidad. Y evidentemente, esta parte del drama de Cristo constituye la más legítima novedad de la doctrina cristiana ortodoxa. Una descripción de la lucha(*AGON*) que Cristo encarnado sostiene contra los poderes del mal, haciendo que el mundo se reconcilie consigo mismo a través de su triunfo. Representa la liberación del hombre del desorden cósmico y personal a que ha sido sometido después del pecado original. Según Clemente, con clara influencia de la mitología valentiniana, el eón *HOROS* que aparecía en esta doctrina como el *Límite* que preserva al mundo pleromático del desorden del *Kenoma*, es representado ahora por la cruz de Cristo. Este símbolo acota el espacio dentro del cual queda reducido nuestro pecado formal<sup>380</sup>. La representación de la salvación de la muerte, mediante la iluminación o pérdida de ignorancia a través de la *gnosis*, que es la superación de la condición pecadora del hombre a través de la experiencia del sacrificio del Logos. Es este el “Conocimiento Superior” que reclama el Pedagogo Alejandrino, frente al que reclaman los Gnósticos. Un conocimiento que se traduce en el dominio de las fuerzas satánicas y el fin de la muerte terrena<sup>381</sup>. Reconciliación de la Palabra con la creación, inaugurando una nueva armonía.

En suma, mediante los muy precisos y determinados pasos que ha dado el Salvador, el hombre imitando cada uno de ellos recordará su paso terrenal teniéndolo tan presente como un testigo directo de su acción. Imitando cada momento, cada situación señalada en los Evangelios, el hombre podrá incrustarse en la lógica de la asimilación a Dios en el cielo<sup>382</sup>. De este modo, la divinización del hombre se convierte en un proceso de enseñanza, en el cual el proceso de crecimiento es medido por el conocimiento<sup>383</sup>. Clemente sueña con una aproximación a Dios aún estando dentro de la carne y sus sosegados movimientos<sup>384</sup>. Un poco el mismo sueño de los heterodoxos, quienes pretendían alcanzar la *APETHEIA* antes de la extinción de la carne, como un anticipo de su condición divina.

Mas la diferencia entre el “gnosticismo” de Clemente y el de los heterodoxos, siempre radicarán en que el Alejandrino se cuidará de no dejar solo al hombre en su proceso de deificación. El alma “estudia para ser Dios”<sup>385</sup>, imitando el modelo a través de la imagen encarnada<sup>386</sup>. Un método difícil, pero seguro y preciso, en el que no sólo se adquiere un modo de conocer, sino sobre todo un modelo moral.

---

<sup>380</sup> Clemente, *Pedag.* III 2,3

<sup>381</sup> Clemente, *Prtr.* I 3,1

<sup>382</sup> Clemente, *Pedag.* I 26

<sup>383</sup> Clemente, *Q.D.S.* 7- 10

<sup>384</sup> BARDY, Gustave. *Clemente de Alejandría*. Edit. Aguilar, Madrid, sin fecha. Pág.281

<sup>385</sup> Clemente, *Str.* VI 113,3

<sup>386</sup> Clemente, *Str.* VII 16,6

En efecto, si Dios llegó a devenir hombre fue únicamente para probar que el hombre es capaz de amar e imitar su camino, de seguirlo hasta las últimas consecuencias y hacerse Dios<sup>387</sup>. Y así, si alcanza la deificación, lo hará completamente conforme a “imagen y semejanza” de Dios, de su inmortalidad y, por tanto, de su incorporeidad. Mas conseguir esa condición implica la creación de una estructura, cuya realización final posibilitará ese encuentro con Dios. Se requiere de la *persona* o de la *HYPOSTASIS*, en donde se equilibran el cuerpo y el alma como demostración del total control de la voluntad. Sólo a través de la construcción de esa estructura, podrá el individuo colaborar en la recepción de la gracia y, de ese modo, acceder a su objetivo trascendental.

En otras palabras, se requiere de la formación de un estado de “disposición”, de la adquisición de las virtudes particulares para conseguir ese estado ideal. Alcanzar esas virtudes le posibilita portar una “cara” (*PROSOPON*), una marca o un sello de identidad que lo reconoce apto para cooperar activamente con Dios. Y así, también, prueba abiertamente su libertad de elección, su madurez y su condición voluntaria para deliberadamente buscar la gracia de Dios<sup>388</sup>.

### C. EL CUERPO DE CRISTO SEGÚN TERTULIANO

En el fondo no es muy diferente a todo esto lo que quiere decir Tertuliano, sólo que sus pasos registran un mayor énfasis en la *CARO* de Cristo, hecho que le dará un matiz más dramático al modelo ideal de existencia. En esta descripción Cristo aparece descendiendo a la Tierra con el fin de restaurar la imagen divina del hombre, afectada por la obra del Demonio. Y su descenso se hace a través de una mujer virgen, siguiendo así una estrategia contraria a la de Satanás. La encarnación es de esa forma, un intento eficiente por trancar *ex originis vitio*<sup>389</sup>. Se trata de “reformular” el nacimiento humano, reorganizándolo con un nuevo nacimiento en el que la carne y el alma humana devienen sin la mancha del pecado.

Lo que se quiere asegurar con la Encarnación del Logos, según Tertuliano, es la sacralidad tanto del cuerpo como del alma, y la inclusión de estas dos sustancias en el proceso de salvación y redención. En esta forma, la Encarnación no es una casualidad, ni un remedio resultante del pecado del hombre. Es en cambio la culminación de la propia obra divina. Cristo no es una consecuencia del pecado, sino que es pensado por la mente divina antes de la propia creación. Y es por ello, precisamente, que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Él, como una previsión de que en sí mismo estaba el hombre futuro<sup>390</sup>.

Asimismo, Jesús no vino al mundo a complacer la curiosidad de sus interlocutores, sino a tomar sobre sí la carga de aquello que se había perdido: el cuerpo y el alma humanos. De esta forma, Tertuliano radica en la carne el eje que vincula lo trascendente con la mundanidad sensible. La

---

<sup>387</sup> Clemente, Prtr. I 8,4

<sup>388</sup> Ibidem. Prtr. XII 123,2; Q.D.S 10,2

<sup>389</sup> Tertuliano, De Anima, XLI 1

<sup>390</sup> Tertuliano, Resurr. Mort. VI 3-4

carne no es malvada, su unión con el cuerpo es la evidencia de la dignidad de la carne<sup>391</sup>. La carne de Adán, modelado a imagen y semejanza del Cuerpo de Cristo, no sólo es obra de Dios, sino que a su vez anuncia el revestimiento que con el tiempo operará en el Verbo<sup>392</sup>.

Todo esto no se dirige más que a establecer que la salvación del alma se obtiene, en tanto en cuanto ésta se halle unida al cuerpo. Algo aparentemente insólito, si hemos observado con atención las ideas de los Alejandrinos, pero que en el Cartaginés se transforman en la *caro salutis est cardo*<sup>393</sup>. Con lo que quiere decir que si hay salvación para el alma, esta no ocurrirá omitiendo al cuerpo, sino que será por esa *caro*, que se posibilitará que el alma sea elegida por Dios<sup>394</sup>.

Dentro del contexto jurídico, en el que parece moverse el Cartaginés, la encarnación del Logos tiene como finalidad establecer la *personalidad* perdida por los hombres, tanto en el cuerpo como en el alma, es decir, como unidad. Una vez restablecida, quedan ahora como sujetos capaces de asumir responsabilidades; o lo que es lo mismo, están en capacidad de asumir la deuda contraída con Cristo después de su sacrificio. El pago de la deuda, constituirá el camino de la redención del hombre, quien tendrá que hacerlo bajo las condiciones de su creador.

En este orden de cosas, Tertuliano evidencia un sentido metafísico menos desarrollado que el de sus colegas alejandrinos. Debido a ello intenta compensar con verdaderas argucias lógicas sus deficiencias en ese aspecto, cuando no acude a sus conocimientos fisiológicos, como una fuente pragmática desde la cual combate el simplismo con que los latinos asumen la *incarnatio*. O mejor, su combate teológico se dirige a demostrar que Cristo no es un dios de segundo orden, un *spiritu* revestido de carne. Aunque forzando los términos, el Cartaginés se empeña en demostrar el origen de Jesús como cuerpo y alma, no como cuerpo y espíritu, emparentando así la creación del alma de Cristo en la misma forma que la creación del mundo, el *ex nihilo*. Jesús aparece sin *semen viris*<sup>395</sup>, pues igual que barro se transformo en carne humana, sin semen del hombre, así también el Verbo puede recibir la carne y el alma sin una materia básica<sup>396</sup>.

Desde luego, Jesús debe su cuerpo a la madre que ha servido de receptáculo<sup>397</sup>, pero su labor sólo ha sido eso, la de recibir la “virtud” de Dios quien ha fecundado la materia de la Virgen<sup>398</sup>. El “traduccionismo” al cual aparece afiliado el Moralista Cartaginés, no le sirve para justificar este argumento sobre el origen del alma de Cristo. Si quería ser consecuente con aquella corriente de pensamiento, de tradición fisiológica, el alma tenía que aparecer como parte del aparato reproductor masculino en la generación del embrión, por una parte; y, por otra, la Virgen debía cumplir una función que no le diferencia de ninguna otra mujer fecundada por un varón, excepto porque en vez de recibir *semen viras*, recibiría la “virtud” de Dios. Así,

---

<sup>391</sup> Ibidem. VII 9-10

<sup>392</sup> Ibidem. VI 5

<sup>393</sup> Ibidem. VIII 2

<sup>394</sup> Ibidem. VIII 3

<sup>395</sup> Tertuliano, Apolog. XXI 9; Adv. Marc. III 20,7; Carn. Christ. XVI 5; XVIII 1; XXIII 2

<sup>396</sup> Tertuliano, Carn. Christ. XVI 5

<sup>397</sup> Tertuliano, Adv. Marc. III 20, 7

<sup>398</sup> Ibidem. IV 21,11



presentando a la Virgen como sinónimo de la tierra, y Adán como engendrado de ésta,- quien equivaldría a Cristo concebido por la Virgen<sup>399</sup> -, se estaría considerando la creación del alma de Cristo como una actividad realizada directamente por Dios. Flagrante contradicción con la condición inmóvil y absoluta del Ser Supremo, que ni la lógica de los Padres Griegos, ni el propio Tertuliano podrían aceptar.

No obstante, el Cartaginés dará un rodeo a sus ataduras “traduccionistas”, e intentará defender la identidad entre la “humanidad” del Salvador y la del hombre en cuanto a “substancia”. Deja de lado el problema del origen del alma y del cuerpo de Cristo, y centra su atención en demostrar que lo importante no radica en estos elementos, sino en la culpa<sup>400</sup>. Por lo tanto, el hombre y el Salvador comparten *substantia*, no malicia. Son comparables en *genere non vitio*<sup>401</sup>.

Ahora bien, lo que Tertuliano quiere destacar de la *personalidad* de Cristo es su condición de hombre libre de pecado. Todos los hombres han pecado alguna vez, mas Cristo, a pesar de ser hombre - y no por ser el Hijo de Dios-, es un ser sin pecado en toda medida<sup>402</sup>. Mas tal perfección con que quiere Tertuliano concebir la humanidad de Cristo, no puede llevarlo sino a extremos argumentativos. Queriendo mantener el máximo de coherencia, Tertuliano se ve abocado a renunciar a la virginidad de María después del parto<sup>403</sup>. De manera que la humanidad de Cristo no puede ser asimilada bajo una cierta materialidad etérea o a una disolución de su cuerpo, según algún extraño proceso metafísico, sino que estamos ante un Logos hecho carne en toda su dimensión<sup>404</sup>.

En síntesis, Tertuliano esforzándose por explicar desde el “traduccionismo” la unión del cuerpo y el alma de Cristo, concibe la hipóstasis resultante del *semen viris* que fecunda a la materia uterina. Mas en el caso de Cristo, esta unión que es válida para el hombre, en la *HIPOSTASIS*, o mejor, como lo dice el propio Latino, en la *CONCRETIO*, el *semen viris* es sustituido por el *semen Dei*, el Espíritu. Sin duda esta sublimación metafísica de la fisiología humana, no convencerá a la mayoría de sus críticos, es una anomalía que prácticamente excluye al alma humana de la substancialidad de Cristo. No estamos, pues, sino ante un artificio que adolece de una base metafísica más sólida, y para la que el Catecúmeno Africano no parecía estar preparado.

Quizás por este motivo, Tertuliano prefiere revisar el problema desde otra perspectiva, la de la doble substancialidad de Cristo. Lo que no es otra cosa que observar en su situación primigenia la formación del concepto *persona*. Noción que le aseguró un puesto al Cartaginés dentro de la tradición filosófica y cultural del mundo occidental. Adoptando el concepto griego de *KRASIS*, que transforma en *CONIUNCTUS*, define una noción propia de dos substancias que se unen,

<sup>399</sup> Tertuliano, *Carn. Christ.* XVI 5

<sup>400</sup> *Ibidem.* XVI 2: “*Defendimus autem... non materiam, sed naturam, nec substantiam, sed culpam*”.

<sup>401</sup> *Ibidem.* XVI 3

<sup>402</sup> *Ibidem.* XVII 3: “*Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in deo, ex quo in homine natus est deus, carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam novo semine, id est spiritali reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam*”

<sup>403</sup> *Ibidem.* XXIII 2: “*virgo, quantum a viro, non virgo, quantum a partu*”

<sup>404</sup> Tertuliano, *Adv. Marc.* II 27,4; *Res. Mort.* LI 1

pero que permanecen independientes. Igual que el argumento que había empleado para hablar del alma y del cuerpo del hombre, llega a la misma conclusión de Clemente, la misma que acogerá el concilio de Calcedonia del año 453 y que San Agustín desarrollará como dogma; es decir: que dos naturalezas coexisten en Cristo *inconfuse*. Cristo es uno no por confusión de substancias, sino por unidad de la *persona*.

Según Rainero Cantalamessa<sup>405</sup>, este término le permite explicar, bajo la influencia de los estoicos, una variación del argumento físico que empleaba esta corriente de pensamiento, haciendo que la unión de cuerpo y alma en el hombre; y la carne y el Espíritu en Cristo, constituyeran una *HYPOSTASIS* capaz de asegurar la inclusión obligatoria del cuerpo y el alma dentro del proceso de salvación y resurrección. Al mismo tiempo, confirma la naturaleza humana del Salvador, y la distinción sin fusión con la “natura” divina.

Sin duda, lo que le hacía falta al Cartaginés era un equivalente latino del término griego *PROSOPON*, presente en la *Biblia de los LXX*, y que en latín venía siendo traducido como *vultus*(opp.*facies*, *os*)<sup>406</sup>.<sup>407</sup> Con Tertuliano empieza la evolución del término *persona* hasta llegar al significado de individuo. Mas en su primitivo uso, sólo lo utiliza como equivalente a *facies*, e inclusive lo hace indistintamente.

Ahora bien, esto quiere decir que *persona* designa el “aspecto exterior” de un ser. Así el Hijo es un “cierta cosa y persona” del “substantivo”<sup>408</sup>. O mejor, Cristo no es un enviado extraño a Dios, sino que pertenece al creador, está implicado en su *substantia*, lo refleja o es su imagen<sup>409</sup>. La *persona* equivale a la *HYPOSTASIS*, en cuanto expresa el “objeto concreto”, no como una individualidad imaginaria o inconsciente, sino real y objetiva. Es la concreción de la substancia. Individualidad que también se puede expresar como *RES*.<sup>410</sup> En efecto, *RES* es el *substratum* de la *persona*, quien a su vez es la *concretio* de la *substantia*. Así, si por *substantia* entendemos la piedra o cualquier objeto<sup>411</sup>, no es por el objeto en sí, sino por la materia que lo conforma. En griego, la noción *HYPOSTASIS* no tenía un significado tan limitado, pero su inclusión dentro del discurso teológico cristiano lo redujo a designar el elemento individual, mientras que lo común fue denominado *OUSIA*<sup>412</sup>. Por consiguiente, la *substantia* expresa un elemento común de la divinidad (la espiritualidad), y en segundo lugar, como elemento diferenciador e individual, la *res* y la *persona* del Espíritu, señalan al Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>413</sup>.

<sup>405</sup> Cantalamessa, Rainero. Op. Cit. Pág. 149 y ss.

<sup>406</sup> Ibidem. Pág. 154. Ver Tertuliano, Adv. Marc. III 22,5

<sup>407</sup> En realidad el término griego también pretendía expresar de algún modo la noción hebrea de ‘*pânêh*’, que tenía un significado más amplio que el latín *facies*.

<sup>408</sup> TERTULLIANUS. *Adversus Praxeas*. Opera Montanista. Corpus Christianorum. II. VII,5

<sup>409</sup> Ibidem. XIV 10

<sup>410</sup> No debe perderse de vista que para los estoicos la substancia es *cuerpo sui generis*; y para Tertuliano, el alma es también cuerpo, de modo que la noción *RES*, es perfectamente adecuada a su intención de hacer concreta a la substancia.

<sup>411</sup> Tertuliano, De Anima, XXXII 8

<sup>412</sup> Wolfson, H.A. Op.Cit. Pág.88

<sup>413</sup> Ibidem. Es necesario decir que Tertuliano sugiere el vocablo *RES* como traducción del griego *PRAGMATA*; en tanto que la noción de *SUBSTANTIA* la hace equivaler a lo que los griegos, entre ellos Orígenes, denominaron la *OUSIA PRIMARIA*, es decir, indiferenciada; y sólo ocasionalmente la utiliza como *OUSIA SECUNDARIA* o

Esta compleja formulación terminológica, le sirvió al Cartaginés para combatir la dualidad Gnóstica, y hacer prevalecer la unidad del Logos y Dios. No obstante, esta formulación no impide pensar que Cristo contiene dos *hipóstasis* o *personas*, es decir, la *caro Christi*, que deviene Hijo del Hombre; y el *Spiriti Christi*, que deviene Hijo de Dios. La mayoría de los comentaristas de la obra de Tertuliano, coinciden en que el Latino no niega la unidad de Cristo, sino que en realidad está planteando una doble estrategia en su discusión con los Gnósticos: primero, niega la unidad de Cristo, afirmando la presencia de la naturaleza humana en Él mismo, con lo que busca refutar la intención de negar la participación humana en la persona de Cristo, según afirmaban los Gnósticos valentinianos. Y, en segundo lugar, afirma lo contrario, la unidad de Cristo, en vista a salvar el alma y el cuerpo de los hombres, con lo que se niega el desprecio hacia la *caro* que propugnaban los seguidores de Marción, Valentín y los Ofitas.

Por lo demás, si Cristo posee la misma *substantia* que Dios, y posee sus propiedades divinas a las que suma las humanas, su *natura* conserva sin confusión la substancia humana, como cualidad de la humanidad que hay en Él; y, desde luego, la espiritualidad como cualidad de su *substantia spiritualis*. Las dos substancias actúan distintamente, mas no separadas. Sus propiedades no se confunden, sin embargo, colaboran entre sí en su accionar salvificador. Por lo tanto no hay dos *personalidades* en Cristo, sino que, como ocurre en el cuerpo y el alma de los hombres, las dos naturalezas conforman una *persona*<sup>414</sup>. Razón por la cual el Cartaginés no dejará de afirmar que “el Espíritu divino nacido del Espíritu de Dios, es él mismo el hombre generado en carne de la carne humana”.<sup>415</sup>

#### D. ESTÉTICA DE LA ENCARNACIÓN

Los Padres de la Iglesia acostumbran a describir aquello en donde el Logos se encarna, en términos que significan “casa”, “tabernáculo”, “templo” o “vestido”. Mas lo que siempre se quiere decir desde el Nuevo Testamento, es que el Logos se encarna en un “hombre”. Y al hombre lo definen igual que lo hacen los filósofos, como animal racional, poseedor de un alma racional. De acuerdo a ello, los Padres de la Iglesia asumen posiciones que se acomodan a la manera como quieren concebir el Logos: unos, consideran que el Logos encarnó en un hombre poseedor de un alma racional; otros, que es un cuerpo que recibió el alma del mismo Logos.

El punto de vista comúnmente apoyado, fue el de que el Logos estaba encarnado en un hombre que bajaba con un alma racional. A partir de ese supuesto se asume que la relación del Logos con el Jesús-hombre, es análoga a la relación del cuerpo y el alma del hombre. Así el alma y el cuerpo constituyen dos “naturalezas” o *ousias*, correspondiéndole el Logos y la humanidad en sí

---

*CORPUS SUI GENERIS*. Esta última también la utiliza ocasionalmente como *HYPOSTASIS*, pero en general para designar este término prefiere una noción más técnica, como es *SUBSTRATUM*.

<sup>414</sup> Tertuliano, *De Anima*, XL 3

<sup>415</sup> Tertuliano, *Carn. Christ.* XVIII 7

mismo. Por consiguiente, también el hombre debe pensar como un ser constituido por dos naturalezas, y del mismo modo que Jesús, sus dos naturalezas constituyen una unidad individual, la *persona*. Así, lo que hace a Jesús una persona es la presencia del Logos en Él mismo; así, en el hombre lo que activa su personalidad es el alma.

En este orden de ideas, los Alejandrinos se refieren a la divinidad y la humanidad de Jesús, como “naturaleza de la deidad” y “aquella natura humana”<sup>416</sup>. En tanto que Tertuliano, empleando la idea de *substantia*, dice que Jesús tiene dos substancias o “dos naturalezas”<sup>417</sup>. Es el escenario donde se gesta un problema que sólo lo resuelve como dogma el Concilio de Calcedonia, y como problema teológico, San Agustín<sup>418</sup>. Sin embargo, para este momento centra su significado en el establecimiento de un modelo de educación humana sacado del cartabón de la persona de Cristo.

En efecto, más que un modelo moral, los creyentes añoran una idea de belleza cuya realización es imposible en la Tierra. Su intención es buscar un modelo de vida, que les prometa un orden estético, armónico y estable, en un mundo donde esas condiciones sean posibles. La vida de Cristo se convierte así en el método que abre la vía de acceso a ese ideal estético, totalmente opuesto a la realidad terrestre y a los ideales de armonía y equilibrio de los paganos. En la perspectiva cristiana, no sólo se vaticina el triunfo de lo bello y lo trascendente, sobre la corrupción y el caos, sino que se ve en el acuerdo que puede llegar a alcanzar en un momento dado la dualidad humana, la señal para asegurar un lugar en el Más Allá. Así el cristianismo ortodoxo, promete la pervivencia del alma y la salvación del cuerpo transformado. De modo que el individuo que quiera acomodarse a esta nueva perspectiva cultural, tiene que acomodarse obligatoriamente a una serie de creencias y rutinas desde las cuales debe aprender a adoptar una determinada forma de vida, marcada por: el bautismo, la muerte y la resurrección. Es decir en la imitación de la vida de Jesús sobre la Tierra, la cual puede culminar en su más extrema repetición: el martirio.

La victoria definitiva de Cristo sobre la muerte, es la más alta expresión del temor y el odio que le profesan los creyentes a la extinción de sus cuerpos. Por ello están obligados a ser consecuentes con apreciaciones como la de San Pablo, quien dice: “*si vivís con arreglo a la carne moriréis. Pero si por el Espíritu hacéis que las obras del cuerpo mueran, viviréis*” (Rom. 8:13). No hay que entender la Resurrección de Cristo como la recuperación del cuerpo por parte del alma, sino como una recreación de la personalidad, una transformación que eleva la identidad perdida del hombre a un nivel superior. Lo que en términos prácticos quiere decir: dominio de las pasiones y los placeres hasta alcanzar un completo repliegue sobre sí mismo, *APATHEIA*. En los Alejandrinos esta actitud representa, el lento y pausado desprendimiento del cuerpo hasta dejar libre al alma. Mientras que para el Latino, significa una completa transformación del cuerpo, sin la cual el alma es incapaz de alcanzar la salud. En últimas, ambas posiciones se dirigen hacia un total ascetismo, cuya única y verdadera sacrificada es la *SARX*.

---

<sup>416</sup> Orígenes, De Principiis, I 2,1

<sup>417</sup> Tertuliano, Adv.Prax VII,5

<sup>418</sup> Agustín de Hipona. *Cartas*(29).Obras Completas. Edic. Bilingüe prepr. por Fr. Lope Ciruello. Tomo XI (complemento al t.VIII),BAC. Madrid. MCMLIII. *Epistola a Volusiano*, 137, Capit,3.11

Y es que la relación entre ese cuerpo caído y desprovisto de realidad, con el cuerpo de la Encarnación y la Resurrección, sólo se hace posible, si el primero repite al último. O mejor, si se imita el proceso bautismal, las disciplinas, el conocimiento y la muerte del Logos encarnado. En fin, deben sumarse a las virtudes propias de la aristocracia, la virginidad y la abstinencia. En realidad se trata, por tanto, de generalizar costumbres y nociones que eran exclusividad de una minoría, vulgarizadas en medio de una gruesa mayoría de cristianos. Así, el cuerpo de Cristo, que contiene el drama y la virtud en sí mismo, no coincide con el cuerpo del hombre, sino que es El mismo hombre<sup>419</sup>.

Entonces, teniendo en cuenta que Cristo se ha sacrificado muriendo en la cruz; o mejor aún, ha redimido con su muerte a la carne humana, ésta al recibir el bautismo contrae la deuda, acepta que el restablecimiento de su salud tiene una causa, y que sólo es posible pagar esa acreencia mediante un sacrificio proporcional, con absoluta y total obediencia. Obviamente, quien contrae principalmente la deuda es el alma, como causante del pecado y quien hace del cuerpo-carnal un cómplice. Pero al final, ni el cuerpo ni el alma se distinguen a la hora de determinar responsabilidades. Según los Alejandrinos, el alma abandona la carne para magnificarse en Espíritu. Sin embargo, esa aproximación de los ortodoxos al docetismo Gnóstico, pronto es reconsiderada por una concepción más radical, la de Tertuliano, quien afirma la identidad entre Jesús y el hombre sobre la base de la doble substancialidad y la unidad personal. De modo que la “carne y la sangre” no se exilian del Reino, sino las obras, señala el Cartaginés<sup>420</sup>. Mas tal sacralización de la carne, tanto en una como en otra concepción, y a pesar de no ocurrir en el mismo nivel, lejos de simbolizar una liberación, significa una completa sujeción del cuerpo al Espíritu. Tendrá que preservarse pura y libre de cualquier compromiso que opaque u oculte al Pneuma. Todo tiene que volcarse en un endurecimiento de la obediencia corporal.

Asimismo, puede observarse que todos los caminos nos llevan a un mismo punto: Clemente y Orígenes, elevan el alma hasta los límites que Platón estableció en el cosmos, como medida rigurosa con la cual asegurar que se ha liberado completamente de la carga del cuerpo. Por su parte, el Cartaginés concibe en la *caro* la forma de exasperarse hasta el máximo de sumisión. La imitación de Cristo, seguir al Maestro, tiene que conducir al creyente a rendir testimonio, a ser testigo(*MÁRTUS*), si es preciso, del drama de Jesús en su propio interior, hasta pagar de esa forma la cuenta pendiente con Dios.

En este sentido ha ocurrido un cambio bastante significativo entre el Antiguo Testamento, regulado por la ley mosaica; y el Nuevo Testamento, fundado en el *ÁGAPE* y la *PISTIS*. Pues si las faltas que producían la cólera de Yahvé, se pagaban con penas temporales; ahora, el Nuevo Evangelio, bajo las formas de un discurso más dulce, contiene exigencias más rígidas fundadas en la responsabilidad individual y en las penas eternas.

Cierto es que los premios también son eternos, pero la situación particular del creyente se torna más angustiante, su vida y su salvación dependen fundamentalmente de sí y de una nunca visible gracia divina. El individuo que se educa ahora bajo la triada “responsabilidad-obediencia-

---

<sup>419</sup> Tertuliano, De Car. Chr. XVI 3

<sup>420</sup> Ibidem IV 4.

salvación”, tiene que caminar su andadura bajo la amenaza de desviarse en los senderos de la irresponsabilidad, la desobediencia y la condenación eterna. Conseguir conservar fija la meta en la mente del individuo, evitando cualquier desviación o pérdida innecesaria de tiempo, sólo es posible construyendo un dispositivo que se inspire en la “doble substancialidad divina”, y en la imitación, lo más aproximado posible, del recorrido realizado por Jesús-hombre en su paso por la Tierra.

Este modelo moral se sugería necesariamente desde una propuesta estética. En el fondo del fin moral, de la obtención del Bien o de la Salvación, surgía un paisaje ensoñador, el Paraíso, la promesa de juventud perpetua, de la conservación de un cuerpo con toda su fuerza y armonía; la belleza de los sexos exhibida sin concupiscencia; cuerpos ligeros, ágiles, sin estorbos o molestias fisiológicas. Una traducción de los deseos e incitaciones que anuncian una continuidad, pero que hacen perder de vista los costes terrenales que se deben pagar por este sublime sueño.

La estética de un paisaje imposible en este mundo, que incita a algunos individuos a alcanzarlo, invierte la ética estoica y, en ocasiones al propio platonismo. Su forma de comprender el papel del cuerpo en esta tarea de alcanzar la belleza trascendental, trastoca todas las concepciones que en este aspecto habían desarrollado las escuelas clásicas preocupadas por alcanzar un máximo de *SIMETRÍA*, equivalente a la *SOPHROSINE*. El equilibrio terrenal entre ética y estética, que pretendía la última época de la cultura grecorromana, en donde el *SOMA* era puesto bajo el rigor de la disciplina, no tenía como fin torturarlo sino prepararlo para la vida inmediata, transformarlo con el fin de modificar igualmente la realidad desde sí<sup>421</sup>. En manos de los cristianos ortodoxos todo esto se ve invertido, lo nuevo será rehabilitar el sufrimiento como base de la existencia. No sólo se invierten los valores de la cultura grecolatina, sino que se modifica completamente su forma de apreciar lo bello. La belleza ahora radica, no en el valor y la fuerza, sino en el sacrificio y la obediencia. Ya no es la belleza de la vida lo que se quiere lograr como realización del individuo, sino la belleza de una nueva vida que arranca con la muerte de su dios en una cruz de madera.

Flotando en sus carismas e impregnado de luz, el martirio se convierte en el signo clamoroso de heroicidad moral y estética. El mártir es bautizado nuevamente con su acto<sup>422</sup>. Bautizo más profundo que ahonda en su búsqueda de perfección. Su martirio sólo pudo ser espiritual, como pregonan Clemente y Orígenes, pero por ello no es menos rígido que el espectáculo público del dolor de la carne. En realidad lo que importa es el sufrimiento. Quien no es capaz de sufrir, no puede ser llamado a prestar testimonio del Espíritu.<sup>423</sup>

La intensidad del dolor estimula al mártir, pues al llegar al punto en que éste no hace mella, nos demuestra que ya no tiene razón de ser: el fuego a él destinado le protege, se interpone entre él y sus verdugos. Incita a los ángeles a intervenir e inclusive al propio Cristo. Los ejemplos de

---

<sup>421</sup> FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. Edit. Siglo XXI, México, 1986. Vol. 2, pág. 61-76.

<sup>422</sup> Tertuliano, Adv. Marc. III 22, 5 y 6

<sup>423</sup> Clemente. Str. IV 10, 76, 77

Perpetua y Policarpo, no son sino anécdotas de apoyo, que el Logos da a sus campeones, a sus émulos, concediéndoles la perseverancia<sup>424</sup>.

Así, pues, los testigos constituyen un nuevo régimen, una nueva forma de ver la existencia y una nueva fisonomía: la del asceta. El retrato de las catacumbas que venía desde hacía algún tiempo reemplazando a la escultura - y a pesar de las críticas de Clemente y Tertuliano contra las imágenes<sup>425</sup> -, es un ejemplo. La búsqueda voluntaria del sufrimiento en vez de equilibrio psicosomático, exhiben la barrera que empieza a imponerse frente al modo de vida clásico. La fisonomía débil, pálida y delgada del asceta suplanta al soldado y al atleta de antaño. Evidentemente, ya no son los tiempos de la armonía de las formas, sino que el cuerpo debilitado cede su lugar a la luz interior que se manifiesta a través del rostro. Mirada, labios, arrugas expresan hasta donde son capaces de llegar.<sup>426</sup>

Si hay un lugar en donde se hagan palpables las consignas de Clemente y Orígenes, es en el arte oriental de los primeros siglos del cristianismo. Allí el color ha dejado de ser revestimiento del cuerpo para convertirse en grados de caída de la luz. La figura humana, que en el arte clásico es armonía en el seno de la totalidad finita, abandona el cuerpo para ceder su lugar a lo sublime, a la manifestación del infinito interior. El arte de este momento se aplica a revelar el Espíritu, la irradiación de su luz esencial. Ya no se puede en este ambiente intentar imprimir la espiritualidad en la simetría y las proporciones del cuerpo de un atleta, sino que tal expresión hay que hallarla en el rostro demacrado y radiante, en las miradas aterradas que conforman la expresión habitual del asceta.

La cara opaca al resto del cuerpo. Es allí en donde reside la expresión espiritual. En esto coinciden tanto los Alejandrinos como el Cartaginés, sin querer decir con ello que la imaginería de los artistas cristianos, pretendiera convertirse en propagandistas de la noción *prosopon-persona*, sino que encuentran en el rostro por sí solo la unidad de medida<sup>427</sup>. El cuerpo, ya sea para revestir el alma que debe escapar a otro cuerpo idéntico pero más sutil; ya para exhibir su sumisión al alma y la posibilidad de redimirse *secundum carnem*, se circunscribe al rostro, dejándose aplanar, deformar o sesgar a fin de no dificultar la difusión de la luz. El cuerpo-carnal que describe Tertuliano, se somete a ayunos, tormentos, reflejando su total abandono a las exigencias del alma. En tanto que el cuerpo de Orígenes se aproxima hasta el borde de la forma, prácticamente haciendo de él una sombra. Tanto en uno como en otro, la dignidad de la proporción humana se refleja en el rostro. La cara describe la conversión del alma a su propia causa; a su descarnamiento, en el caso de uno; y, a la espiritualización, en el caso del otro.

Pero el alma es atrevida. Tentada por la materia o por la creación material, según los Alejandrinos, necesita que la vía de la purificación empiece a deshacerse de las sollicitaciones provenientes de la envoltura carnal, aunque siempre sean temibles las pasiones intrínsecas al

<sup>424</sup> Actas de los Mártires. Intr. Not. y trad. de Daniel Ruiz Bueno. Edit. Bilingüe. BAC., Madrid, MCMLXII.

<sup>425</sup> Tertuliano, Apologet. Capit. XII; Clemente, Protr. IV 47-63

<sup>426</sup> TERTULIANO, Exhortación al Martirio. Introd. y trad. de Arsenio Seage. Edit. Apostolado Mariano, Sevilla, 1992. Capít. IV y V

<sup>427</sup> BAUDINET, Marie-José. *Rostro de Cristo, forma de la Iglesia*. Fragmentos Para Una Historia del Cuerpo Humano. Primera Parte. Edit. Taurus. Madrid, 1991. Pág. 155

alma (ira u orgullo). Empero, Tertuliano hace coextensivo el combate contra la carne a la vida terrenal. Exige el futuro moralista, la ayuda de la Iglesia, como cabeza del Cuerpo Místico de Cristo, para sostener esa lucha, y sabe que sólo triunfará con ayuda de la Providencia<sup>428</sup>.

Con todo, para los Alejandrinos el cuerpo es el reflejo degradado y absorbente del alma, que exige la reconversión de su carne. El mundo latino, en cambio, y a partir de Tertuliano, redime la misma carne terrenal, no como cuerpo libre sino como “sospechoso”, y por lo mismo, como el lugar donde se debe buscar la salud. Su fin es la resurrección del cuerpo impecable y glorioso.

De este modo, la estética del cuerpo debilitado del asceta, se corresponde con su máximo acto moral, el martirio. En él anticipa la visión de la resurrección y la inmortalidad. Moral y estética bárbara que marca su completa distancia con el paganismo: muerte querida y buscada para demostrar que ha sido elegida por el cristiano; infamia de tener un dios que agoniza y muere en la cruz; la increíble transformación de un cadáver que resucita y viola todas las leyes físicas; la constante insistencia en abandonar el mundo y las leyes humanas desde un bagaje de sórdidas fábulas. Si el Gnosticismo heterodoxo había querido ser radical en su ruptura con el mundo, no quiso en el fondo abandonar el ideal de belleza del mundo clásico, sino transplantarlo a los confines del Pleroma, allí donde el *Anthropos* era la realización verdadera de ese ideal estético. Por el contrario, el cristianismo ortodoxo, retoma las virtudes helénicas, sólo para hacer de ellas prerequisites del martirio. Lejos estaba de representar lo mismo, el suicidio de Empédocles o la muerte de Zenón de Elea, que la de Perpetua o la de Policarpo, como quería Tertuliano<sup>429</sup>. Tanto el Cartaginés, como el anciano Orígenes, sabían mejor, que el siempre prudente Clemente, que el martirio más que la repetición de la obediencia extrema de la orden del Padre por parte del Hijo, es ante todo una bandera proselitista, y conscientes de ello la propugnan y la profesan en contra de la cobardía de la mayoría de los Gnósticos y de los ataques paganos.

No obstante, tampoco puede negarse que esta imitación hasta la muerte del Maestro, busca llevar hasta las últimas consecuencias la identificación del creyente con su guía. Seguros de que la Resurrección de Cristo se produjo en realidad, se obvia la muerte más atroz y se ve en ese hecho la repartición del don y la redención en el Cuerpo Místico. Cada creyente, como miembro que es de esa corporación, se hace parte del misterio y atestigua la identificación de Cristo en sí mismo, así como sus milagros. Sus propios cuerpos, participan del máximo acto de obediencia, acogen el martirio, como segundo bautismo. Renacimiento en donde recobran el verdadero cuerpo y se liberan de la muerte.

Esta mentalidad, que en ocasiones sólo oculta a potenciales suicidas o fanáticos apasionados, si no extremos vanidosos, fue prevista por los Padres de la Iglesia, y por ello exigieron la gratuidad o el pleno desinterés en la realización de estos actos. Sin embargo, ayuno, mortificaciones corporales y entrega a Cristo hasta la muerte, como hechos más que simbólicos a través de los cuales cada hombre paga su deuda con Dios, no son sino el resultado de un fuerte y estructurado funcionamiento de la personalidad, de la afirmación subjetiva del creyente. Y este debía ser el objetivo de la educación cristiana, conformar individuos capaces de dominar su

---

<sup>428</sup> Tertuliano, *De Praescr.* XXVIII 1 y 17; XXXII 1-3

<sup>429</sup> Tertuliano, *Apolog.* Capt. L



voluntad, encauzarla y someter sus cuerpos hasta cumplir con el máximo objetivo: la imitación de Cristo.

**CAPITULO 3.**  
**ESTRUCTURA DEL SUJETO PEDAGÓGICO**

Aunque las tradiciones helenística y judía ya habían recorrido un largo trecho en la conformación del concepto *persona*, su desarrollo como proceso de individuación humana es un invento de la teología cristiana. Sin duda el esfuerzo teórico de las tradiciones griega y judía, conformaron una importante base para lo que desde ahí concibieron los cristianos. En efecto, tal esfuerzo en las inmediaciones judeo-helenísticas lo había llevado a cabo Filón de Alejandría, cuya contribución a la construcción del aparato teórico de la filosofía cristiana fue absolutamente invaluable, pues con él, y gracias al poco cuidado que las capas oficiales del judaísmo pusieron a su obra, nociones como *OUSIA*, *HYPOCHEIMENON*, *HYPOSTASIS* o *POIOTES*<sup>430</sup>, consiguieron penetrar con absoluta consistencia dentro de la doctrina religiosa cristiana. Fue gracias a esa mezcla de estoicismo, platonismo, aristotelismo y judaísmo, que un concepto como el *LOGOS* pudo ser perfectamente armonizado con el Evangelio de Juan y las Epístolas de San Pablo. Y consecuentemente, gracias a la introducción de ese concepto dentro del cuerpo doctrinal cristiano, inmediatamente se empezó a plantear la necesidad de un “mecanismo” capaz de concretar la actividad del Logos en la vida particular de los hombres, desde el que cada individuo pudiera reconocerse con su divinidad y al mismo tiempo pudiera ponerse en disposición de acceder a ella. Tal mecanismo implicaba necesariamente, a partir del modelo de la vida de Jesucristo, la construcción de una forma de vida humana que debía contemplar una serie de actividades, conocimientos y disciplinas encaminadas a la consecución del fin metafísico que prometía la doctrina<sup>431</sup>.

No obstante, este reconocimiento que anotamos aquí, no pretende opacar de ningún modo la iniciativa de sus sucesores cristianos, quienes, por el contrario, se tomaron el atrevimiento de hacer de sus conceptos la base fundamental para dar explicación a un concepto doctrinal tan importante como es el de la Santísima Trinidad; pero sobre todo, porque llevaron la noción de Logos hasta la concreción máxima que ninguna forma de pensamiento filosófico se hubiese arriesgado; esto es: llevaron la idea de Logos hasta hacer de él un cuerpo compuesto de carne, un ser real y concreto. Un individuo con características humanas, tan vulgares y corrientes como las de cualquier otro, pero que a la vez manifiesta un destello de divinidad que habla por

---

<sup>430</sup> Cfn. Nota 411. En cuanto a *POIOTES*, al parecer proviene de ποτος, “¿de cuál cualidad?, ¿de cuál naturaleza?(Hom., ion. att. etc); con el relativo οποιος el mismo sufijo que en οιος, τοιος; ποιος ha seguido ποιησ “cualidad” creada por Platón, Teeteto 182<sup>a</sup>. También puede traducirse por “manera de ser”. (Al igual que en las demás etimologías presentadas y que siguen a ésta, se me perdonarán la ausencia de acentos y la imprecisión en la transcripción, por razones originadas en el ordenador).

<sup>431</sup> Wolfson, H.A. Op. Cit. Pág. 73

sí solo de su origen divino. Si tenemos en cuenta todo lo visto hasta aquí, se podrá deducir que esta construcción concreta del Logos encarnado, tiene un alcance más que doctrinal. Sus miras van precisamente hacia lo concreto, hacia el hombre en su dimensión más singular y cotidiana. El Logos transformado en un ser grosero, finito, capaz de sufrir pasiones e inclusive rebajarse hasta la muerte, es una ofrenda que Dios da a los hombres. Es el sacrificio de la víctima propiciatoria, el “*agnus Dei*”, quien le prueba al hombre que reprimiendo su parte vulgar, sus pasiones, sus instintos más indignos, podrá estar en capacidad de realizar sacrificios heroicos que, por una parte, otorgarán a su vida un valor inapreciable; y, por otra, le prometen desde ese modelo y desde ese sacrificio, la inmortalidad de su ser total. En una palabra, el cristianismo ortodoxo plantea desde un principio, como modelo de la perfección humana al Logos encarnado, es decir, el triunfo de la razón sobre la totalidad del individuo; la sumisión del ser deseante al ser útil y necesario; la fijación de un eje central desde el que se controla a todo el ser humano, marcándolo como unidad que se traza en un plano ontológico y que se proyecta en él hasta alcanzar la perfección más allá de su vida terrena. Así, el descubrimiento del cristianismo para el mundo occidental es la armonización de ese equilibrio entre cuerpo y alma en una unidad a la que los Alejandrinos llamaron *HYPOSTASIS* o *PROSOPON*<sup>432</sup>, y que el mundo latino traduce con el término *PERSONA*. Finalidad terrena de la educación cristiana, que hace al individuo un ser preparado para acceder a la verdadera *gnosis*, o para alcanzar la gloria inmortal a través del martirio.

En una primera instancia, puede revisarse la formación del concepto persona, desde un plano “natural”, opuesto a la idea de naturalezas cerradas que planteaban los Gnósticos heréticos. El cristianismo responde, que entre los hombres existe una única naturaleza o *OUSIA* común para todos, pues Dios es uno solo, y único es el creador; luego, nadie es extraño “por naturaleza a este cosmos”<sup>433</sup>, como pretendía Basilides respecto a la raza de los *pneumáticos*. En ese sentido, la unidad de Dios sirve para concebir su obra dentro de una proyección finalista entre los elementos que constituyen al hombre y la jerarquía que fundamenta sus virtudes<sup>434</sup>.

Todos los estratos del hombre están jerárquicamente orientados: el cuerpo y el alma miran hacia el Pneuma Santo. Es decir, el hombre mira hacia su unidad y perfección, hacia la conciliación de sus elementos constitutivos mediante el proceso de Redención. Si el hombre estuviera constituido por elementos salvados, como ocurre entre los Gnósticos, no sería necesaria la obra redentora del Logos. Sería completamente superflua la pedagogía salvadora.

Ahora bien, desde el mismo Clemente, se hace patente uno de los puntos que el cristianismo quiere solucionar, la contradicción entre alma y cuerpo, la dualidad heredada del pensamiento clásico, que llevó a los Gnósticos a despreciar la carne en favor del alma, no a buscar su equilibrio o el dominio de uno de ellos sobre el otro. Para el cristiano ortodoxo, ni el alma es buena por naturaleza, ni el cuerpo es malo por naturaleza<sup>435</sup>.

<sup>432</sup> Según la etimología de *PROSOPON*: n. Hom. 18.192: “rostro, ante, fachada”; de otro lado, “expresión del rostro, continencia o capacidad”. Y la más usual, “máscara”: “personaje de una pieza de teatro, carácter”.

<sup>433</sup> Clemente, Str. IV 165,4

<sup>434</sup> Clemente, Str. II 10,1-3; 11, 1-2; 12,1

<sup>435</sup> Clemente, Str. IV 163,5; 165,1; II 321,5-24

Los filósofos del Pórtico distinguían entre el “*pneuma hegemonikon*” (el alma racional), y el “*pneuma hypocheimenon*” (el cuerpo): el alma es superior, en cuanto es principio director del cuerpo. Los Gnósticos siguen esta misma línea, aplican el binomio “superior-inferior” al “alma-cuerpo”, entendiéndolo paralelamente como “bondad-maldad”. El cuerpo debía descartarse, por ser malo por naturaleza; y el alma como “superior”, al ser bueno en sí mismo, se salvaba por naturaleza<sup>436</sup>. La solución ortodoxa pretendía mayoritariamente, que el binomio estoico tuviera aplicación tanto en un plano físico como soteriológico. En otras palabras, el cuerpo y el alma se encuentran jerarquizados físicamente, sin contradecirse. El alma es superior al cuerpo, y éste se somete a aquél. Así su accionar será resultado de un armónico dinamismo entre uno y otro, de modo que lo superior será la recepción total de *pneuma*, tanto para el alma como para el cuerpo; e inferior será la impresión que cause en el alma el *pathos* del pecado, el cual puede haber operado a través del cuerpo.

Ahora bien, si cuerpo y alma se colaboran reconociendo que son distintos, es evidente que tal diferencia es producto de su diverso origen. Según las teorías estoicas y la medicina de la época, a la que tanto acuden los Padres de la Iglesia siguiendo a Filón, conciben el cuerpo humano compuesto por cuatro elementos fundamentales: fuego, agua, tierra y aire. Pero primordialmente -como lo sostiene la cosmología estoica-, de fuego que se transforma en los diversos elementos y preside el mecanismo de las mezclas. Todo ello hace que el cuerpo pertenezca al orden físico-material, determinado por leyes físicas, susceptible de corrupción y muerte, sin embargo, mientras permanezca en su dimensión sensible es el “soporte” de la existencia individual.

Por el contrario, el alma viene de lo alto, en algunos casos, como en Orígenes, preexiste a los cuerpos<sup>437</sup>, su substancia proviene del orden noético, por ello es el soporte de la apertura hacia Dios. Se trata por lo tanto, de la misma diferencia que existe entre el cosmos sensible (*AIESTHETOS*) y el cosmos inteligible (*NOETHOS*), y de la misma relación dinámica “...del cuerpo, ... (al alma) unido y compañero suyo en la lucha”<sup>438</sup>. Sin embargo, como bien lo definían ya los estoicos y Platón en el *Fedro*<sup>439</sup>, cada una de las partes tiene diferente finalidad (*TELOS*), y la tendencia extrema con que cada una de ellas se dirija hacia su meta, provocará una verdadera lucha. Especialmente cuando por culpa de la opción contra-natura escogida por el alma, el cuerpo se carga de *EPITHYMIAS*, llevando al alma clavada en él por las pasiones hacia la tierra o materia-mal-óntica. El cuerpo se convierte en “cuerpo de muerte”, en lo irracional opuesto al Logos<sup>440</sup>.

Mas, desde otro punto de vista, el alma cumple respecto del cuerpo las mismas funciones que el Logos en relación a la creación. El Logos como *HEGEMONIKON* mantiene en cohesión el universo y la totalidad de las cosas creadas; del mismo modo, el alma tonifica, mantiene en

<sup>436</sup> Pohlenz, M. Op. Cit. Pág.167; Bréhier, E. Op. Cit. Pág.62; Elorduy, E. Op. Cit. Pág. 123

<sup>437</sup> Orígenes, De Principiis, III 1,2

<sup>438</sup> Clemente, Pedag. I 102, 4. El paréntesis es nuestro.

<sup>439</sup> Platón, *Fedro*, 246c-247a; véase también, *Stoicorum Veterum Fragmentae*, Crisipo II 6.826; Cleantes II 197; Comentario de Cicerón II 501.

<sup>440</sup> Clemente, Str. IV 3,9; II 5, 1-4; 47,1,2

tensión y cohesión al cuerpo. Lo armoniza, le da la forma que tornea a la materia<sup>441</sup>. Sucede entonces, que toda la idea del hombre como armonía entre cuerpo y alma, equivale a la relación cosmos-Logos, tema recurrente entre paganos y cristianos de esta época. Inclusive cristianos, que como Irineo o Tertuliano, quieren acotar la tarea de la salvación del hombre a una acción que atañe fundamentalmente al cuerpo, no dejan de reconocer el carácter privilegiado del alma. Si destacan al cuerpo no es sino para establecer su sometimiento absoluto bajo la dirección del alma, del mismo modo que el cosmos mantiene su vitalidad y su orden sólo teniendo como centro y sostén de todo el conjunto al Logos<sup>442</sup>. En esta forma, el hombre sólo es un microcosmos, o como diría Orígenes “un alma asociada a un cuerpo”, cuyo centro cósmico es el alma que enlaza y mantiene unido al cuerpo. Y dado que el Logos se puede separar del cosmos, el alma también puede abandonar al cuerpo en ciertos actos de la vida por su propia iniciativa(en el sueño o en el éxtasis)<sup>443</sup>; mientras el cuerpo como el cosmos, jamás pueden separarse del alma o del Logos por ser ambos pasivos. Tanto los promotores del cuerpo como base de la salvación, del mismo modo que los que privilegian absolutamente al alma, coinciden en hacer del cuerpo un instrumento del alma<sup>444</sup>. Es el alma y no el cuerpo quien, teológicamente, peca; y, por lo mismo, las pasiones malas no son propias del cuerpo sino del alma. De manera que si el alma enferma, enferma también el cuerpo<sup>445</sup>. Mientras que si el cuerpo se encuentra en buena condición física, contribuye al buen estado del alma, pero no determina que ésta esté saludable. Empero, debe entenderse que hay total correspondencia entre esa buena salud corporal y la del alma, pues al momento que el alma sufre el dolor o goza el placer pervertido, se clava automáticamente al cuerpo<sup>446</sup>. El estoico Panecio afirmaba que el hombre no porta como el actor sobre la escena una sola máscara (*prósopon*) que determina su naturaleza de hombre en general (*prósopon physikon*), sino que sobreviene otro como disposición individual y propia (*idia diathesis*), y posteriormente con las circunstancias de la vida se añaden un tercero y un cuarto, con la profesión y la posición social. Sólo de la concurrencia de estos cuatro *prósopon* cae como resultado la personalidad del individuo concreto. Los cuatro factores deben ser tenidos en cuenta al momento de organizar la vida, para evitar las disensiones interiores y alcanzar la armonía del alma y la coherencia de la conducta moral. El hombre no nace “hecho” sino que se “hace”, y la naturaleza no es el factor decisivo y total, sino sólo el componente de arranque, al que se añade el social<sup>447</sup>.

Cosa diferente ocurre en los Alejandrinos y en Tertuliano, para quienes la personalidad como *prósopon*, constituye el signo de la realidad individual, y en cuanto tal sólo puede darse uno, el asemejado al único *PRÓSOPON*, Dios, el Hijo: el rostro humano, que no es algo dado sino que está en continuo proceso de asimilación de los rasgos divinos, a cuyo modelo está programado. Para algunos, especialmente los seguidores de la -también por algunos llamada- escuela de Antioquía, como Irineo y Tertuliano, el hombre es “plasma”, por consiguiente el

<sup>441</sup> Clemente, *Pedag.* I 38,3

<sup>442</sup> Orbe, A. *Introducción a la Teol...* Págs.141 y 319

<sup>443</sup> Orígenes, *Comm. Sn Jn.* XXVIII

<sup>444</sup> Clemente, *Pedag.* I 102,3; *Str.* I 171,1; II 26,4

<sup>445</sup> *Ibidem.* *Pedag.* II 7,3; 20,4

<sup>446</sup> Clemente, *Str.* II 108, 2-4

<sup>447</sup> Pohlenz, M. *Op. Cit.* Vol I. Pág.409; Elorduy, E. *Op. Cit.* Vol I. Págs.186-187

alma y el cuerpo están vinculados en el mismo proceso de procreación<sup>448</sup>. La plasmación del embrión termina en la preparación del cuerpo al recibir el principio superior.

No obstante, esta “plasis”, según el Creacionismo<sup>449</sup>, por venir de un principio o causa pasiva, constituye el *HIPOCHEIMENON* o substrato sobre el que podrá asentarse el principio humanizador, el *HEGEMONIKON* racional. Esto es, el vivir biológico conforme a esa función pasiva y subordinada, que será denominada como “pneuma carnal, somático, *dynamis* biológica, parte irracional, *PNEUMA HYPOCHEIMENON*”<sup>450</sup>.

Con este *pneuma* biológico termina la plasis del embrión (el alma sensitiva en términos platónicos). El orden ontogenésico del “hombre total”, termina por lo tanto en la recepción del carácter del Pneuma Santo, sin el cual el hombre no será perfectamente hombre. En *el Pedagogo*, Clemente determina la constitución natural del hombre a partir de la iniciativa del “elemento masculino”, mientras la mujer tiene una función pasiva o subordinada, como la tierra que recibe la semilla, “la matriz, deseosa de procrear, acoge el semen”<sup>451</sup>. A pesar de su función global de substrato, tiene la actividad especial de acoger la semilla<sup>452</sup>. Necesita condiciones: “Si la tierra es fecunda, coopera también en la dirección de la enseñanza”<sup>453</sup>. La cooperación por parte del “substrato” será un punto decisivo en las otras generaciones, gracias al esperma de la instrucción: por ello, es necesario que el alumno, el sujeto de la pedagogía, “acepte la instrucción”. Y, para que tal instrucción sea posible se requiere de la disposición de los siguientes elementos:

---

<sup>448</sup> Recordemos que a Tertuliano le hace falta un concepto de unión metafísica entre el alma y el cuerpo humano, lo que le impide encontrar un principio que explique la unión metafísica entre lo humano y lo divino de Cristo. Así haciéndose parte del Traduccionismo estoico, explica la unión del alma con el cuerpo como compenetración fisiológica total. Como unión hipostática de la *concretio*, como semen viril, con la materia uterina. Por ello, el centro de la “personalidad” en Tertuliano, gira alrededor de las relaciones carne-espíritu, y no alma-espíritu, como ocurre entre los Alejandrinos.

<sup>449</sup> Es decir, Clemente y un sector de los estoicos, que creen en la intervención directa del Logos en la creación del alma en el momento de la concepción.

<sup>450</sup> Clemente, Str. VI 135,3; 136,1-2. (La cursiva es mía)

<sup>451</sup> Clemente, Pedag. II 93,1

<sup>452</sup> Ibidem. II 93,2

<sup>453</sup> Clemente, Str. II 26,1

## 1. Esquema externo

Al final del siglo II se tiene bien claro entre los cristianos, que el hombre llega a ser persona cuando tiene un nombre propio, cuando adquiere una “faz” con rasgos y semblante intransferibles. Nombre y faz expresan, según los estoicos, la individualidad personal. Y Clemente, en ese mismo sentido dirá que el trabajo del lógico será demostrar el vínculo entre “nombre y realidad nombrada”, el nombre es el “signo de la esencia individual”<sup>454</sup>. La definición no debe ser más que la explicitación del nombre<sup>455</sup>, y en cuanto explicitación no debe ser más oscura que el mismo nombre<sup>456</sup>.

### a)- El nombre:

El nombre expresa la realidad objetivada por medio del concepto: es signo del concepto que a su vez es reproducción del objeto, porque éste se pone a la vista, imprimiendo en ella una copia que “marca” fielmente al objeto. En otros términos, el cognoscente no crea la imagen, sino que acoge la impresión sufrida. Impresión que no es subjetiva, sino que es la misma en los diversos observadores que la hayan visto. Así que la actividad del cognoscente está en acoger la imagen recibida y darle el nombre según la *TYPOSIS* recibida. Y esta operación es algo más que darle forma a la materia que ha caído bajo observación.

En efecto, la consecuencia que Clemente deriva del estoicismo es sumamente seria: “conocer” significa someter la realidad, y ésta queda a merced del observador cuando recibe un nombre. Tarea que estoicos y Gnósticos se habían ocupado en desarrollar, y que Clemente comprende como la forma de pasar de los nombres a la realidad signada. Sin duda, hay que diferenciar entre el nombre y la cosa o “realidad”, porque siendo Dios superior a la “Mónada”, ningún nombre por sí solo lo puede abarcar. Igual que como habían concluido los Gnósticos, Dios es innominable por ser imposible llegar a conocerlo (*AGNOSTOS*); pero, igual que ellos, al fragmentarse la verdad, puede ésta percibirse desde diversas perspectivas. Este es el fundamento de los *eones* Gnósticos, y lo va a ser igual en Clemente, del mismo modo que en Orígenes van a serlo los *logoi*. La unidad de estos, engendra un parentesco entre los nombres. De esta manera, los nombres corresponden a esas virtualidades de la unidad divina, por eso son múltiples, pues son relativos a la acción automanifestativa de Dios.

Toda esta argumentación, deudora de la más excelsa tradición estoica, sirve para ser contrapuesta a sus propios exponentes, pues el cristiano considera que el estoico apenas se queda con el “nombre”, no llega a la realidad, es incapaz de reconocer a Dios. La realidad *noética* o auténtica, sólo puede ser captada mediante un sentido muy especial, la fe. Gracias a ese sentido, el hombre puede alcanzar la realidad y nombrar verdaderamente, pues conoce con

---

<sup>454</sup> Clemente, Str. VIII 3,4

<sup>455</sup> Ibidem. VIII 4,2

<sup>456</sup> Ibid. VIII 4,3



propiedad. Con todo, la realidad última es impenetrable directamente aún para el hombre equipado con ese sentido, tan sólo llegará a conocerlo mediatamente a través del Hijo<sup>457</sup>.

Esta doctrina es fundamental en el cristianismo ortodoxo, ya que con ella puede contraponer al Gnosticismo herético, que si bien Dios no puede ser conocido “en sí”, puede tenerse cierto acceso a través del Hijo, dinámicamente, porque es la acción del Logos un movimiento de Dios, una forma de darse a conocer<sup>458</sup>. Además esa acción es ejemplar para todos los hombres, no para un grupo selecto de privilegiados que simplemente redescubren en sí mismos lo que ya estaba dispuesto en ellos desde un principio, o de una masa de individuos desfavorecidos que requieren de la instrucción que puedan proporcionarles los *pneumáticos*. En este sentido, la educación ortodoxa es más que personal, ante todo es universal.

Así, pues, conocemos de Dios su acción, su “faz” o su Hijo. De modo que Cristo es el nombre, la primera cosa que conocemos o asimos en forma concreta de Dios: el primer generado; el principio de toda generación. Nuevamente teniendo al Cristo-Jesús como modelo paradigmático, los ortodoxos consideran, en el otro extremo, que Adán no recibió el nombre de hombre en un momento único y definitivo, en su nacimiento bajo la *physis*, sino gradualmente y a medida que cumple y completa el proyecto “natural”, en el “devenir”, es decir en el tiempo y en la enseñanza. El nombre es el resultado, no el punto de partida de la persona. Con el nacimiento natural todos los hombres reciben un nombre, el de hombre racional; pero, es necesario que lo ponga en obra, que lo “imprima” por medio de continuos *typosis* en el ejercicio de su libertad<sup>459</sup>.

Al igual que los estoicos, el cristianismo ortodoxo del siglo II y III, especialmente en la escuela de Alejandría, distinguió entre el hombre simplemente tal, el hombre según la especie humana (*KOINOS ANTHROPOS*) y el hombre individualizado (*IDIOS ANTHROPOS*): en donde el primero sobreentiende al *HEGEMONIKON* o razón, y el otro, es su ejercicio. Dicho de otra forma, el modo de ser humano viene cuando reina el *HEGEMONIKON*.

Esto último es importante, pues ni la filosofía estoica ni el derecho romano consideraban al niño como un hombre, ya que lo declaraban carente de razón. Es decir, el menor de edad era incapaz de acceder al nivel social racional o al *HEGEMONIKON* prevalente. Y esto era motivo para que otros individuos fueran excluidos del género hombre (como las mujeres, los esclavos y los mentecatos) o simplemente eran considerados como las bestias porque no ejercitaban la razón. Así sólo el hombre sabio era el verdadero hombre<sup>460</sup>.

Por su parte, la teología hebrea y consecuentemente la judeo cristiana, veían a Adán como un “hijito”<sup>461</sup> de Dios, que debía nacer y llegar a ser adulto. Esto quiere decir, como lo expresarán comúnmente nuestros teólogos ortodoxos, que todos los hombres son creados “niños”, y sólo

---

<sup>457</sup> Clemente, Str. V 12, 81-83

<sup>458</sup> Clemente, Str. VI 18, 166,3

<sup>459</sup> Clemente, Str. IV 23, 150, 2-4; II 3, 15, 1-2

<sup>460</sup> Elorduy, E. Op. Cit. Pág. 289

<sup>461</sup> Clemente, Prtr. XI 111,1

con el tiempo llegarán a la madurez “obedeciendo”. Adán es concebido como una especie de adolescente-niño-rebelde que se enfrenta al Padre, desobedece creyéndose adulto antes de tiempo<sup>462</sup>. Es esta la situación que justifica y hace posible cualquier pedagogía, pues la constitución natural del hombre lo capacita para ser persona y su personalización depende de las opciones que tome, de la forma como ejerza su libertad.

En este sentido, lo que el cristianismo ha querido expresar en contraposición al estoicismo y al derecho romano, es que para ser persona no se requiere de un reconocimiento social, sino de un sello interior, de una convicción personal que es la que determina que el individuo tome decisiones y opte por ir más allá del nombre. Mas esto no impide que el cristianismo quiera ver esta interiorización reflejada en un símbolo exterior. Esa es la función de los sacramentos, en general, que - por no estar claramente definidos en la época - , tienen en el bautismo, en particular, la función de grabar el nombre<sup>463</sup>, de portar el nombre como un “sello” impreso por el Padre e Hijo o por los Tres Nombres.

Y como bien se ha señalado antes, conocer es nombrar. Así que el nombre-bautismo conforma el paso del conocer por espejismo al conocer propio, del pagano y ateo al discípulo de Dios. El hombre se hace reconocible, y puede ser identificado por los ángeles que vigilan el progreso humano, del mismo modo que cualquiera de nuestras autoridades de vigilancia modernas. E igualmente, se le posibilita, como a cualquier portador de una cédula de ciudadanía, aproximarse a la suprema morada inmediata al Logos Monogenés, Faz del Dios Agnostos, en la misma forma que nuestros ciudadanos buscan en las instituciones del Estado su manifestación y reconocimiento.

No obstante, en esta analogía entre el ciudadano y el creyente cristiano, el primero difícilmente conseguirá ponerse “cara a cara” frente al Estado, salvo que supere todas las investiduras que lo hagan elevarse por encima de los demás ciudadanos; mientras que el creyente cristiano requerirá de un don superior a la simple razón. Un don que es un revestimiento del alma o de la personalidad individual del hombre, un último nivel en donde la persona consigue su identidad plena y puede abandonar su cuerpo racional. El parecido con el ascenso Gnóstico hasta acceder al “Yo Absoluto” es más que una simple coincidencia, aunque conlleva una pequeña diferencia que marca una enorme distancia entre unos y otros. El último nivel de conocimiento no lo da la *gnosis* sino la fe: en el caso de Clemente, por poner un ejemplo, supone la visión de los tres círculos concéntricos tanto cósmicos como antropológicos: el cuerpo sensible y visible (correspondiente al *KOSMOS AESTHETOS*), el cuerpo racional (correspondiente al *KOSMOS NOETOS*), y el corazón o *NOUS* de la fe o *cuerpo pneumatiko* (correspondiente al hipercosmos). Allí en ese último nivel, se descubre la persona en toda su dimensión, se consigue el nombre y el contenido de la cosa.

#### **b)- La faz:**

Los griegos la llamaron *PRÓSOPON* (rostro vuelto hacia a...). El individuo se hace presente en la cara, en su mirada, mediante su expresión facial o semblante. En Aristóteles<sup>464</sup> el

<sup>462</sup> *Ibidem*. Prtr. XI, 111, 1-2

<sup>463</sup> Clemente, Str. VI 11,89,1; IV 7,42,4

<sup>464</sup> Aristóteles. De Anima II, I, 410b 6; Met. XII 10,1075b,34-6; Met. VII 10, 1035<sup>a</sup>, 7-9; Et. Nic. IX, 1166<sup>a</sup>, 16-17.

*prósopon* es algo propio del hombre, pues sólo el hombre se presenta revelando su intención por su expresión; sin embargo, es algo diferente en cada hombre, porque en él se revela su íntima esencia personal. Es el vínculo inequívoco del cuerpo y el alma, ya que no pueden separarse el uno del otro sin destruirlo. La expresión facial es el resultado de su fusión, en un sólo proyecto y en una sola mirada restablece o consigue manifestar la personalidad, no como una evaluación de la totalidad de facetas con que se ha asumido la vida, sino como la ejecución de un proceso determinado que espera tener su realización en una meta trascendente, más allá de la propia vida terrena.

Hay en esta concepción teórica, si se quiere metafísica, en esta acepción de la faz por parte de los ortodoxos toda una propuesta estética que se hace patente en las manifestaciones plásticas de la vida cristiana de la época. La faz se potencia en su poder visivo. Los ojos dan expresión y armonía al rostro, los reflejos de la gloria dan belleza al semblante, el rostro humano va adquiriendo poco a poco rasgos permanentes divinos. Es inevitable evocar aquí las pinturas de los cristianos de las catacumbas. Sus almas quisieran desbordar el propio rostro para exhibir su divinización, su verdadera personalidad. Así, Clemente distingue la faz de la imagen como lo original de lo reflejado. La faz es lo auténtico, lo real que hay que cazar descubriéndolo por debajo de las máscaras y los espejos <sup>465</sup>. Probablemente de ahí esa obsesión tan viva con que Clemente y Tertuliano atienden al maquillaje, los adornos y la vestimenta femenina, quizás como intuyendo que detrás de esos artificios no hay nada auténtico, y si todo lo que pone en peligro la formación de la persona. Por ello es necesario captar la faz sin intermediarios, directamente, “cara a cara”<sup>466</sup>.

Y en ese sentido, llegar a lo auténtico implica tener una faz “semejante a la faz que se desea contemplar”, es necesario que exista una semejanza entre sujeto y objeto <sup>467</sup>. Sólo a través de ese denominador común queda fundado el conocimiento “interpersonal”, la *gnosis* <sup>468</sup>. Alcanzado ese conocimiento “interfacial” no son necesarios los signos, los nombres, los conceptos que son en realidad medios racionales, pues a partir de aquí el conocimiento es intuitivo por comunión y ósmosis comunicativa <sup>469</sup>. El proceso de semejanza facial coincide con el proceso de “filiación” o de conformación al Logos<sup>470</sup>.

Ahora bien, la personalización de la que están haciendo referencia los ortodoxos alejandrinos, tiene como fin no una noción de personalidad jurídica o de reconocimiento social, como normalmente se puede derivar del derecho romano o de los usos sociales de la época. Su

---

<sup>465</sup> Clemente, Str. II 3,3, 5

<sup>466</sup> Clemente, Ped. I 36,6; 58,1

<sup>467</sup> Clemente, *Extraits de Théodote*. Text.greg. Introd. Traduct. et Not. de F.Sagnard. Sources Chrétiennes, Du Cerf, Paris, 1970. Nral.27,4

<sup>468</sup> Clemente, Str.I 19, 94,4-6

<sup>469</sup> Clemente, Str. VII 12,68,4; VI 12,102,2

<sup>470</sup> “El sumo sacerdote, enteramente puro de corazón, llegado al culmen del Bien por una conducta recta, y después de haber superado el estado de simple sacerdote, santificado totalmente en la razón y en las obras, y habiendo revestido el esplendor de gloria y acogido la herencia inefable del hombre pneumático y perfecto, herencia que ningún ojo ha visto ni algún oído ha escuchado ni ha subido al corazón del hombre (1, Cor. 2,9). Llega a ser hijo y amigo, ya “cara a cara”(1, Cor.13,12), perfeccionado como la inagotable contemplación que no acaba jamás.”(Str.V 6,40)

principio y su fin es metafísico, y por ello no oiremos en la descripción de las “cualidades caracterizantes” de la persona, términos como capacidad, sujeto, edad, etc., sino nociones como sello, marca o signo. Sin duda, como en los estoicos, también tienen la finalidad de señalar los aspectos individuales y propios de la esencia particular. Pero, en el cristianismo ortodoxo estas cualidades caracterizantes de la persona, se enfocan hacia la “glorificación”, en el traslado de la luz, la inteligencia y el esplendor del modelo a la faz del verdadero gnóstico. Esto es, la impresión facial se asemeja cada vez más al modelo, lo imita y por comunicación recibe las cualidades divinas. El resultado debe ser la perfección del hombre en cuanto hombre y su permanencia en el ser como persona individual, propia, distinta a los demás.

Algo del narcisismo que caracteriza al Gnosticismo heterodoxo sigue resonando en los fondos de la concepción ortodoxa alejandrina. Pero Clemente polemiza al respecto con los valentinianos, señalando que el Señor es nuestra raíz y nuestra cabeza, no como si entre Él y la asamblea de cristianos (la Iglesia) se diera una consubstancialidad por *OUSIA-HYPOCHEIMENEON*, sino que el Señor es la cabeza y faz de la Iglesia, nuestra potencia visiva que nos permite contemplar la faz del Padre. Declaración contundente con la que Clemente urgía la necesidad de la jerarquía institucional que sirviera de mediadora, de faz, entre Dios y los hombres que componen la totalidad de la *EKKLESIA*.

### c)- *El Cuerpo:*

Para el cristianismo el cuerpo es la “condición de existencia”, soporte de la individualidad en el ámbito de lo temporal. En concepciones tan próximas como las de Clemente y Orígenes, el cuerpo puede tener vigencia en una existencia superior a la sensible, allí el cuerpo será racional. Ese es el caso de los ángeles y de los demás entes racionales en orden a la escala de la cadena del ser. Sin embargo, en cuanto se refieren a los demonios, surge un fuerte conflicto entre Orígenes y su maestro, presentándose una rara coincidencia entre aquél y Tertuliano. El Teólogo Alejandrino y el Moralista Latino, consideran que los demonios tienen cuerpo. El Pedagogo Alejandrino, en cambio, se niega a aceptarlo, para él sólo son personas quienes poseen un cuerpo. Los demonios, según su opinión, no son personas, luego no tienen cuerpo.

El caso es que Clemente y en una buena parte Orígenes, creen que la “faz” cumple su función más en el cielo que en la vida sensible. La faz del alma conformada al Logos <sup>471</sup>, es el cuerpo característico del alma justa <sup>472</sup>. Este es el cuerpo-persona que asegura su pervivencia personal en las diversas regiones celestes, y que, por lo tanto, es reconocido por su marca visible o reconocible por los ángeles vigilantes.

En el trasfondo de esta concepción está presente el pensamiento paulino sobre el “cuerpo pneumático”, que tanto impresionó a los Gnósticos, y que Clemente recupera cuando dice que Pablo ha visto “cuerpos brillantes, glorificados” <sup>473</sup> y que los ha podido “nombrar” <sup>474</sup>. Con lo

<sup>471</sup> Clemente, Str. V 6,36,4

<sup>472</sup> Clemente, Str. VI 12, 103,5

<sup>473</sup> 1 Cor 15, 40, comentado en Extr. Théod. 11, 2

<sup>474</sup> 1 Cor. 15,44, comentado en Extr. Théod. 14,2

que seguramente quiere decir, que el “cuerpo” es el resultado de la venida de la “forma” sobre la *OUSIA-HYPOCHEIMENON*, que al circunscribirse y darle “figura” o “esquema”, delimita y caracteriza el cuerpo. Evidentemente, Clemente y, a su modo, Orígenes, nos están hablando de un cuerpo sin carne(*SARX*). Su referencia al cuerpo se dirige exclusivamente a la determinación de la línea de individuación intransferible, a la personalidad en correlación al grado alcanzado en su ascenso hacia el Ser. En otra forma, el mismo elemento que sirviera en su momento a los Gnósticos para privilegiar a ciertos individuos en su acceso a la *gnosis*, vuelve a ser empleado por el cristianismo ortodoxo como un dispositivo que asegura estabilidad y permanencia propias, inclusive más allá del mundo sensible, gracias a la impresión y activación producidas por las “formas-cualidades” donadas por el Logos.

#### *d)- El Carácter:*

La obra de la *Physis* es común e igual para todos los hombres, todos tienen las mismas posibilidades. La diferenciación personal, la “caracterización”, nace de las “impresiones” que sobre el elemento universal racional, el *HEGEMONIKON* del alma, ejercen las acciones tomadas. En este punto reside el máximo ejercicio de libertad que posee el individuo, su decisión por la vida o por la muerte: “*He aquí, que Yo pongo delante de vosotros la muerte y la vida*”(Deut 30,15). El Señor - continúa Clemente- procura que escojas la vida. Te aconseja como un Padre, que obedezcas a Dios”<sup>475</sup>. Para el cristianismo ortodoxo, Dios ha otorgado a los hombres la posibilidad de elegir la vida o de huir, “han recibido el poder autónomo de elegir o de rechazar, nos apoyamos sobre la fe como sobre un criterio infalible”<sup>476</sup>. Pero siempre será preferible quien escoja el camino de la vida, pues obedece al Logos y consigue poco a poco eliminar los intermediarios entre él, como individuo, y Dios, como ser supremo. Esa unión o *TYPOSIS PERFECTA* es el acceso directo del sujeto al objeto, superando el conocimiento racional, en donde se logra eliminar todo tipo de símbolos o imágenes, pues es el mismo objeto conocido quien produce la impresión sobre el sujeto. El alma es animada directamente por el Logos y deviene como cuerpo o soporte de Dios<sup>477</sup>. Esta es la versión de la *gnosis* de Clemente y Orígenes, y que se traduce en alcanzar, mediante el conocimiento interpersonal directo con el Logos, la imagen perfecta.

No obstante, esa es la forma de acceder al Padre, no de ser reconocido o diferenciado por sí mismo. El carácter debe ser la marca con que se visualiza o se hace cognoscible un individuo. La posibilidad de hacerse conocer o de comunicar su ser, es la personalización. Dios se hace persona para darse y revelarse, para “caracterizar” a sus creaturas. En otra forma, los individuos reciben “lo propio”, la marca o señal de pertenencia, de propiedad, por el cual el marcado se hace reconocible y podrá acceder a las esferas celestes. El carácter es, pues, el *eidos* que reproduce la faz del Padre, por medio del cual poseemos el vínculo que nos asemeja a Él.

---

<sup>475</sup> Clemente, Prt. X, 95, 1-2

<sup>476</sup> Clemente, Str. II 12,1

<sup>477</sup> Clemente, Exp.Théod. 27, 3-4

Sin duda, la *persona* es para el cristianismo ortodoxo algo más que un elemento de reconocimiento. Su objetivo. La formación de la persona en la tierra, la aplicación de la pedagogía de la Redención, no tiene como en los Gnósticos la idea de conseguir una demostración anticipada de su verdadero Yo, sino que persigue convertirse en un vehículo que le permita ascender hacia lo más alto de la escala del ser, haciendo de su caracterización una especie de visa o pasaporte celestial. Mas, esto no quiere decir que la personalidad se alcance en la tierra, sino que empieza a ser formada en este ámbito sensible para conseguir su perfección en el mundo trascendente. Allí en la dimensión *pneumática*, la persona recibe el sello. La causa formal se desdobra en causa ejemplar o en Faz de Dios, recibiendo nuevos elementos y facultades que le posibilitan potenciar su visión, pasando de racional a cataléptico: “El Señor es el hierofanta, marca al iniciado con una señal dándole luz, y al que ha creído lo confía a su Padre para que quede custodiado para siempre”<sup>478</sup>.

En síntesis, el concepto de *persona*, para el cristianismo ortodoxo, constituye la pieza fundamental con que se reviste al individuo en su búsqueda de la perfección. La personalidad no es una cualidad natural, no se nace siendo persona, ni se alcanza ese “carácter” por una edad o situación social y jurídica determinada. La personalidad es una marca, un sello que se imprime en el alma racional del iniciado en la fe cristiana. Se considera que esa marca reproduce en el creyente la imagen de la faz del Hijo. Es una señal de reconocimiento, que hace al cristiano seguro de su accionar y de su deber de alcanzar las más altas esferas en la vida trascendente. Y en esa vía, semejante marca lo protege contra los malos espíritus y las pasiones. Pero también en la vida terrenal, la personalidad, es el resultado de la educación en la fe, el punto culminante en donde el cristiano es capaz de probar que puede confesar el nombre de Dios ( es decir, que lo conoce y por ello lo puede nombrar -*gnosis*-), o que está dispuesto a sufrir el martirio, último paso en la escala imitativa, y con la cual no le queda por probar sino la Resurrección, como confirmación absoluta de la Palabra divina.

En este sentido, la personalidad empieza a formarse con el Bautismo, y sólo llegará a culminarse con la Resurrección. Mas entre tanto, el paso inicial de acceso a la personalidad (el bautismo) representa un nuevo nacimiento -una nueva “plasmación”- que tiene que irse perfeccionando poco a poco mediante la pedagogía de la Redención: donación, estudio, ejercicio <sup>479</sup>. Mediante este proceso alcanzará la madurez, la prudencia o la sabiduría que lo introduce en la contemplación inmediata del Padre. Pero como este sello no es exclusivo de un solo individuo, sino de todo aquel que se interese en seguir el camino del Paradigma, la marca de la personalidad empieza a ser un sello distintivo de una comunidad que se reconoce entre sí por ser portadores de la “Faz” o de las “Letras del Nombre”.

En otros términos, la personalidad es la condición perfecta de la estructura humana y sólo comienza a alcanzarse mediante un nuevo nacimiento, a través de la impresión ritual de un nuevo *pneuma*. El creyente se sentirá perteneciendo a un nuevo orden social y cultural, desde el punto de vista de la comunidad. Y desde su propia individualidad, siente que el sello o la marca que le ha sido impresa le otorga una estabilidad firme, una *ousia-hypostática*-

---

<sup>478</sup> Clemente, Prt.XII 120,1

<sup>479</sup> Clemente, Str. I 5,31,5

*autocrática*, es decir, una persona con una potencia adecuada a la contemplación directa de Dios.

## 2. Esquema Interno:

### a)- *Conciencia:*

Si Clemente y Orígenes nos dan una visión global del exterior de la *persona*, respecto a la interiorización de ese concepto ninguno de ellos llega a ser tan incisivo e insistente sobre este aspecto que quien inauguró esta noción en el mundo latino, es decir, Tertuliano. En él es frecuente encontrar el término conciencia como equivalente a conocimiento, ya simple o ya repartido entre todos. Mas observando con detenimiento la dirección de esta noción, no es difícil deducir el carácter universal con que la emplea el latino. En efecto, el Cartaginés habla de la “conciencia común”, de la “conciencia de la gente que atestigua la existencia de Dios”<sup>480</sup>, que es depositaria de conocimientos naturales y generales. La conciencia es una suerte de “sentido común”, que corresponde en el hombre a la ley natural, lo mismo que sugiere al alma no cristiana sus exclamaciones religiosas<sup>481</sup>. Digamos que la conciencia es en el hombre su “deber ser”, que lo diferencia de los animales y lo hace un ser moral y religioso.

Tertuliano identifica la conciencia con la responsabilidad de las acciones; es ella la que decide lo que hay que hacer o juzga lo que se ejecutó. En fin, la conciencia es la sede de la culpa: “Tu pronuncias a ti mismo la confesión de tu conciencia”<sup>482</sup>. Es el centro de la moralidad: la castidad, dice el cartaginés, “debe pasar de la conciencia al exterior”<sup>483</sup>, en los actos concretos. Ella juzga mejor el acontecimiento mismo<sup>484</sup>, testimonia, dirige, ruega<sup>485</sup>, pero también es capaz de engañar. Puede ser criminal, manchada o íntegra. Puede ser destacada por su delicadeza o su pudor. Encuentra a veces al hombre confiado y apacible<sup>486</sup>. No obstante, semejante seguridad no va sin peligro. La conciencia es el centro de la personalidad, pues en ella se encierra la intención o la omisión, sin poder eludir jamás la culpa o la tranquilidad interior<sup>487</sup>. ¿Cómo asegurarse de que la conciencia no se aparte de su función responsable? ¿Cómo hacer que no eluda la culpa y esté en disposición de estar en armonía con los demás seres que le rodean? Si en la conciencia se ha radicado el punto centro del discernimiento humano, se hace necesario concebir formas o medios que impidan que ésta se aparte de su obligación, o mejor, que la lleven a engañarse y a eludir su responsabilidad; estos medios, que Tertuliano considera indispensables, son: la ley natural y la disciplina.

### 1. *La ley natural:*

---

<sup>480</sup> Tertuliano, Adv. Mar. II, 17

<sup>481</sup> TERTULLIANUS, *De Corona*, Obra Montanista, Corpus Christianorum, VII 2

<sup>482</sup> Tertuliano, De Paenit. III 16

<sup>483</sup> Tertuliano, De Culto Femm. II 13, 3, 17-18

<sup>484</sup> Tertuliano, Apolog. I 5; XXVII, 1

<sup>485</sup> Tertuliano, De Paenit. XII 9, 35-36; De Exhrt. Cast. X 3-4

<sup>486</sup> Tertuliano, De Culto Fem. II 2-5

<sup>487</sup> Tertuliano, De Res. Mort. LVI; De Monog. X, 8; De Virg. Vel. XII, 1



Entonces si la conciencia es la ley natural en el interior del individuo, la naturaleza es su equivalente exterior y superior a ella misma. La conciencia recibe la doctrina de la naturaleza, las nociones comunes, la conciencia del bien y del mal <sup>488</sup>. Dios ha enviado la naturaleza antes de enviar al hombre la profecía, a fin de que en la escuela de la naturaleza, crea más fácilmente en la profecía <sup>489</sup>. El alma desde sus orígenes ha recibido la conciencia como don de Dios <sup>490</sup>. La naturaleza y sus obras se hacen conocer por aquello que la enseñanza hace reconocer en seguida <sup>491</sup>.

La concepción naturalista de Tertuliano, tan próxima a la estoica <sup>492</sup>, le sirve del mismo modo que a Orígenes la *physis*, para establecer el carácter de la universalidad de la razón, del *HIPOCHEIMENON*, que Tertuliano traduce como *SUBSTRATUM*, y que por ello mismo se impone a todos los hombres.. Por consiguiente la “ley natural es sabiduría común” <sup>493</sup>.

Ahora bien la ley natural no es incompatible con la ley positiva, por el contrario, ésta es una precisión de la primera. El Decálogo, por ejemplo, no es la ley principal, está ligada al tiempo, y después de la venida de Cristo debe reinterpretarse. El Nuevo Testamento no se opone al Antiguo, como creían los marcionistas, sino que lo cumple y lo excede <sup>494</sup>. Y en la medida que estamos ante un nuevo principio, ante una nueva gracia y ante una nueva moral, ésta debe ser ejercitada en cada individuo <sup>495</sup>. La ley natural válida para todo el mundo, sólo se hace práctica cuando se precisa en la ley positiva, y esta sólo consigue compenetrarse en el individuo a través de la obediente disciplina y el hábito repetitivo.

## 2. La Disciplina:

En efecto, la grandeza de las Escrituras, se concreta en las reglas prácticas: *disciplina* o *disciplinae*. Con ellas se da cumplimiento definitivo a las indicaciones de las Escrituras que no tienen todo dicho, y de la naturaleza “que es la primera de todas las disciplinas” <sup>496</sup>. La

---

<sup>488</sup> Tertuliano, Ad. Marc. IV 16, 15-16

<sup>489</sup> Tertuliano, De Res. Mortuorum XII, 7-8

<sup>490</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 10,3

<sup>491</sup> Ibidem. I 17,1-3

<sup>492</sup> RAMBAUX, Claude. Tertullien face aux morales de trois premiers siècles, Edit. Les Belles Lettres., Paris, 1979. Pág.67-70

<sup>493</sup> Tertuliano, De Corona. VII, 2-7

<sup>494</sup> Tertuliano, Ad. Marc. IV 15 y 16. Estos sólo son dos ejemplos de la multitud de referencias que hay sobre este tema a lo largo de toda la obra.

<sup>495</sup> Tertuliano, De Pat. VI

<sup>496</sup> Tertuliano, De Cor. V 1-3

disciplina muestra eso que es ventajoso aprovechar de Dios, eso que ha sido “aprobado por Dios” <sup>497</sup>.

Ahora bien, la disciplina debe unirse comúnmente a la “potestas” que viene del espíritu<sup>498</sup>, que es lo que le dá fuerza para mantener su fortaleza contra otros elementos tan sólidos y tan presentes en la conciencia como el hábito o la costumbre. No es que Tertuliano pretenda combatir estos aspectos fundamentales del comportamiento humano, sino que aún reconociendo la función positiva que puede amparar la *CONSUETUDO* como complemento de la ley, pues procede de la tradición y da crédito a una práctica antigua no escrita; es evidente que también puede venir de la ignorancia y oponerse a la verdad. “Mas a Cristo Nuestro Señor, dice Tertuliano, se le llama verdad, no costumbre. Si Cristo es siempre y anterior a todo, la verdad es igualmente eterna y antigua... Todo eso que tiene un sentido contrario a la verdad, esa será su herejía, lo mismo puede ocurrirle a una vieja costumbre” <sup>499</sup>. El progreso de esta revelación puede trastornar las costumbres y las disciplinas estables, por eso requieren de una permanente actualización bajo la dirección del Espíritu Santo <sup>500</sup>.

Dicho de otro modo, las disciplinas pueden renovar las costumbres, pero al mismo tiempo deben hacerse tan reiterativas que den la impresión que siguen perteneciendo a la misma tradición, de manera que la misma costumbre las confirme y la fe ordene su observación. Tertuliano como buen romanista, ubica la costumbre entre la antigüedad y la necesidad <sup>501</sup>. La costumbre pone su valor en el tiempo, y de ahí toma fuerza de ley y una autoridad indiscutible<sup>502</sup>. Sin embargo, para el cristiano sólo puede ser observada cuando verifica que se apoya en la “razón divina” <sup>503</sup>. Esa es la fórmula a seguir, la costumbre debe responder a la razón. “La persona no puede imponerse a ella, ni la duración en el tiempo, ni el patronazgo de las personas o las ventajas de las regiones” <sup>504</sup>.

Por lo demás, las disciplinas que propone Tertuliano como fórmulas para la conservación de la atención de la conciencia, se justifican en la “razón divina”, adecuando cada una de ellas al Paradigma evangélico: la oración, el ayuno, la castidad, la penitencia, todos encuentran en los pasajes de la vida de Jesucristo la base necesaria que los convierte en tradición y que pueden ser aprobados por la costumbre. De modo, que si Tertuliano concibe estas disciplinas como mecanismos capaces de tener permanentemente actualizada a la conciencia, sin que eluda su responsabilidad y a partir de ellas acceda al camino de redención, no lo hace como una terapia personal, sino que busca la aprobación de la costumbre, a fin de que sea ordenada su observación general por la fe. En otras palabras, las disciplinas, a cada una de las cuales Tertuliano le dedica una obra, tienen como finalidad convertirse en ley para todos los

---

<sup>497</sup> Tertuliano, *De Pudic.* I 7-8

<sup>498</sup> *Ibidem.* XXI 9 y 16

<sup>499</sup> Tertuliano, *De Vir Vel.* I 1-3

<sup>500</sup> *Ibidem.* I 5-8

<sup>501</sup> TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, *Opera Catholica*, *Corpus Christianorum*, serie latina I. II 1,7-9

<sup>502</sup> Tertuliano, *De Virg. Vel.* II 3,1-17

<sup>503</sup> Tertuliano, *De Corona* IV 27-31; *De Ieiuno*, III, 3-5

<sup>504</sup> Tertuliano, *De Virg. Vel.* I 1-3

hombres. Tertuliano entiende así la “pedagogía de la Redención”, no desde el *ÁGAPE* y *APATHEIA*, sino- como bien anota Rambaux- desde el temor y el interés<sup>505</sup>.

#### *A. Temor e Interés*

En el *Pedagogo*, Clemente de Alejandría dice:

“Hay dos tipos de temor: uno, que conlleva el respeto, y es el temor que experimentan los ciudadanos con respecto a los honestos gobernantes; éste es el que sentimos para con Dios, semejante al que los niños muestran para con sus padres”.

Y luego añade:

“El otro tipo de temor conlleva el odio; es el temor de los esclavos ante los amos severos; es el que tenían los hebreos hacia Dios, a quien no consideraban como padre, sino como amo”.<sup>506</sup>

El Catecúmeno Alejandrino reconoce así la necesidad del temor. Opone dos formas de temor, sin embargo, sobrepone la imagen de Dios como un dios de bondad. Su finalidad no es el castigo. Posición que contrasta con la muy sórdida y exacerbante imagen que da Tertuliano de la función que debe cumplir el temor en la consecución de la obediencia del cristiano.

Igual que Clemente, Tertuliano distingue dos tipos de temor: el temor de Dios y de su juicio, y el temor del mundo <sup>507</sup>. Para el Cartaginés la posición de Clemente se encontraría peligrosamente próxima a las opiniones de Marción, quien no puede comprender cómo se logra concebir a un Dios castigador, colérico y vengativo al mismo tiempo bueno y salvador. Esta era una de las razones por las cuales, este representante de una de las versiones del Gnosticismo herético, rechazaba con vehemencia cualquier vínculo del cristianismo con el Antiguo Testamento. Y ciertamente, Clemente, en la cita traída a colación, prácticamente confirma esas reservas. Mas el Moralista Latino plantea su doble forma del temor, como dos maneras de cuidarse de caer en la irreverencia de los paganos que no temen ni a Dios ni a la

---

<sup>505</sup> Rambaux.C. Op. Cit. Pág.87-88

<sup>506</sup> Clemente, *Pedag.* I 87,1

<sup>507</sup> Tertuliano, *De Culto Fem.* II, 2,6;3; *Ieiun.* 9,2

Ley; o, de caer en el descuido de aquellos cristianos que no temen a las tentaciones del mundo

508

El temor, entonces, está plenamente conectado con la ley natural, su origen no puede ser otro que el del temor suscitado por la naturaleza de cometer eso que se opone a Dios, el mal: "Todo lo malo envuélvelo la naturaleza bajo el temor o el pudor" <sup>509</sup>. De manera que si la naturaleza es la ley del mundo, y la conciencia es la ley natural interiorizada, puede comprenderse paralelamente, que el temor es conciencia <sup>510</sup>. Por consiguiente, el temor se entiende como una fuerza psicológica que reconoce la presencia de Dios tanto en el exterior como en el interior del hombre, "*ubi deus, ibi metus in deum*" <sup>511</sup>.

En esa misma forma, ese reconocimiento de la presencia absoluta de Dios en todas partes, y, por lo tanto, del temor, no es visto por Tertuliano como una situación terrorífica que nos llena de cohibiciones, sino como el principio de la salud y la sabiduría. <sup>512</sup> El hombre que es sabio sabrá atemorizarse de Dios <sup>513</sup>. O mejor, quien conoce, teme. De manera que no hay mayor garantía para el ejercicio de la disciplina que el temor de Dios, pues bajo esa instigación la voluntad acepta adecuar sus actos a la fe <sup>514</sup>. El conocimiento suscita el temor, y el temor, a su vez, suscita una vida conforme a las exigencias divinas.

Hasta este punto, las apreciaciones de Tertuliano sobre el temor coinciden con la primera forma que plantea Clemente de Alejandría: la del temor por respeto a lo superior, la del hijo al padre o el del ciudadano a su gobernante. Pero el Cartaginés invade con miedo todos los terrenos de la vida del cristiano. El temor nos lleva a la conversión por miedo al juicio anunciado. Nos fuerza a la obediencia. Y, sobre todo, nos lleva a la perfección. Como quien dice, lleva implícito el interés, obedecemos bajo temor, pero con la promesa de una vida eterna o de un mundo superior. Así, pues, se comprende que quien teme sea quien más desarrolla la fe, "¿cuándo creo más en Dios, si no es cuando más le temo, sino en tiempo de persecución?" <sup>515</sup>. Obviamente quien teme a Dios y a su juicio, y cree en la promesa de la compensación por ese temor, será quien menos propenso esté a la idolatría, la injusticia, las agresiones. Mas también conserva en la salud al creyente, pues quien teme se hace casto, le pone en guardia contra las debilidades de la carne y las tentaciones de la voluntad.

He aquí la distancia que separa a Tertuliano de Clemente, mientras para este último el temor a Dios implica respeto y amor, como un hijo a su padre; en Tertuliano se insiste en que Dios

<sup>508</sup> Tertuliano, Adv. Mar. I 27,3-5; IV 8,7; V 12,9;19,7; sobre la ley, Adv. Mar. I, 27, 5 y sobre el mundo, Adv. Mar. II 13,2

<sup>509</sup> Tertuliano, Apologét. I 10

<sup>510</sup> Tertuliano, Ad Nat.II,2-9:"*timoris origo, notitia est: quis enim timebit quod ignorat?*"; Virg.Vel 1,7; Cult. Fem II 2,2, "*presumptio impedimentum timoris*"

<sup>511</sup> Tertuliano, De Praescr. XLIII, 5

<sup>512</sup> Ibidem.

<sup>513</sup> Tertuliano, De Anima XLIV 3

<sup>514</sup> Tertuliano, Adv. Marc. IV 16,15

<sup>515</sup> Tertuliano, De Fug. 1,5

debe ser amado como padre y temido como amo <sup>516</sup>. Sólo una separación de lo que es el amor del temor permite hacer convincente la disciplina. Un exceso de amor, una demostración demasiado abierta del amor conduce a un relajamiento de la disciplina. El eje fundamental del respeto, de la justicia y del bien es el temor <sup>517</sup>. El individuo falto de temor abandona la disciplina, la obediencia, la moral y las costumbres. Tertuliano raya en la paradoja: no hay libertad de elección real si el temor no le socorre <sup>518</sup>.

No obstante, la obligación realizada bajo coacción no es buena, según dice Tertuliano en el *Adversus Marcionem* <sup>519</sup>. La obligación debe cumplirse voluntariamente, no por una necesidad imperiosa, sino por una “necesidad” que ha discernido su conciencia claramente como obligatoria y útil. En otras palabras, el individuo debe tener siempre presente que existe la “caída”, que le conviene hacer las cosas de acuerdo a lo establecido en la fe, y que si somete su voluntad a esta certeza, ganará tanto él como quienes le rodean. Si no fuera así, la noción doctrinal de “caída” no tendría ningún sentido, y la obligación sería inútil. <sup>520</sup>

Pero si este principio es bueno tenerlo en cuenta respecto a los cristianos, no así con los paganos. Es conveniente “llamar a los heréticos por la fuerza, y no por la dulzura” <sup>521</sup>. A Tertuliano le interesa defender en su *Apologético*, la tolerancia y la libertad de creencias respecto al cristianismo por parte del estado romano, pero tal tolerancia y tal libertad de pensamiento está prohibida respecto a los paganos en su relación con la secta cristiana. Para el Cartaginés está plenamente justificada la persecución de los paganos y de los heréticos. Evidentemente el *Apologético*, al que algunos todavía hoy <sup>522</sup> le cantan himnos de alabanza como un preludio a nuevos tiempos de tolerancia y de libertades civiles, sociales y judiciales a las que no tenían acceso los cristianos de esta época, también es un canto a la obligación que concierne al cristiano y al que quiera hacerse parte de esta secta, referido exclusivamente a la conciencia personal y a la relación íntima del hombre con Dios. En efecto, el Cartaginés sólo está alabando la coacción moral, que no es en últimas sino una forma de contradecir su anterior defensa de la libertad de conciencia. A Tertuliano poco le interesa si sus creencias son verdaderas o falsas, lo importante es que hagan a los hombres mejores, y si “los hombres se hacen mejores por el miedo del eterno suplicio y la esperanza del eterno refrigerio” <sup>523</sup>, poco importa la pérdida de esa libertad de conciencia que antes ha defendido y sí justifica la coacción moral, la cual no es correcto condenar en tanto produzca el bien.

Ahora bien, la efectividad del temor no puede ser mantenida solamente bajo una serie de consignas, se requiere de una concreción, una planeación de su realidad. Así que nada mejor que aprovechar la máxima angustia de todo cristiano, el temor a la muerte, a la extinción del cuerpo y a la incertidumbre del porvenir del alma. En efecto, la doctrina habla del juicio universal, y Tertuliano que no reduce su proceso de redención a una simple transformación del

---

<sup>516</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II, 13,5

<sup>517</sup> Ibidem. I,26,3; II 13,5; V 12,5

<sup>518</sup> Tertuliano, Paenit. 2.2

<sup>519</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II, 6,7

<sup>520</sup> Tertuliano, Apol. Capit. II 17; IV,13; XXVIII,1

<sup>521</sup> TERTULLIANUS, *Scorpicae*. Opera Montanista, Corpus Christianorum, Serie Latina II. 2,1

<sup>522</sup> Obsérvese la introducción a esta obra.

<sup>523</sup> Tertuliano, Apolog. 49,2

cuerpo-carne en cuerpos cada vez más sutiles y puros -como cabe decir de Orígenes-, recuerda que todo el mundo será juzgado<sup>524</sup>, y ese juicio recaerá en el cuerpo y el alma, o en carne y espíritu, en donde se juzgarán tanto las intenciones como los actos, sin la menor excepción. Allí no valdrá ninguna excusa, ni la ignorancia, ni la esperanza de una segunda posibilidad. El paisaje que dibuja el Cartaginés es absolutamente terrorífico, en el *Apologético* como en *De Patientia*, nos hace una abrumadora descripción de lo que le espera a los condenados: "...las montañas siguen siempre ardiendo y el hombre fulminado por el rayo queda indemne, hasta el punto de no poder ningún otro fuego reducirle a ceniza. La cual es también un testimonio de aquel fuego eterno, imagen del que mantiene la pena del perenne juicio de Dios. Arden los montes y perduran. ¿Qué será de los malhechores y de los enemigos de Dios?"<sup>525</sup>.

En suma, el Dios de los ortodoxos, y concretamente el de Tertuliano, no deja de ser un dios colérico y castigador. En Dios Juez hay todo menos objetividad, Dios es venganza y ésta implica cólera. En otra forma, Dios advierte y amenaza, pero quien advierte y amenaza sabe ponerse colérico<sup>526</sup>. Para Tertuliano es imposible explicar el temor del hombre hacia Dios, si no fuera por la existencia de la cólera. Y junto a la cólera se une la crueldad. Si los Gnósticos, especialmente la corriente marcionista, combatía esta idea de un dios sanguinario y feroz, el Cartaginés no tiene inconveniente en afirmar que esta es inseparable de la justicia divina<sup>527</sup>. Obviamente a esta crueldad, le da el nombre más afable y paternal de "severidad": "...son buenos los otros medios por los cuales se cumple la obra buena de una bondad severa, sea la cólera, sea la celosía, sea la crueldad. Todo eso, en efecto, son las obligaciones de la severidad..."<sup>528</sup>

Pero una situación tan angustiante, tan absolutamente ahogada en el miedo es insostenible si no hay alguna forma de compensación, Tertuliano ya lo ha dicho, no se mantiene la disciplina sin temor, pero no se acepta el temor más que bajo la esperanza de una compensación. ¿Qué ventaja espera el cristiano de semejante situación?

En efecto, temor e interés están tan ligados, el uno al otro, como la dentadura a las encías. Sólo podrían separarse mediante una violencia innecesaria y perjudicial para los fines que se buscan. Tertuliano está convencido de que el hombre teme a Dios por naturaleza y por naturaleza espera ser compensado. Convicción que es una concepción general de este período, gracias a la cual la religión cristiana pasó a ser algo más que una religión de redención, transformándose en una religión de mérito.

Así, pues, al lado de la punición siempre encontraremos la recompensa. Premios de orden moral, por ejemplo: el individuo sentirá a Dios más próximo; o, tendrá el placer de ver sufrir al adversario en la ofensa en la cual no se responde<sup>529</sup>. Sin embargo, no habrá mayor recompensa

<sup>524</sup> Ibidem. XVIII 3; XLVIII,4; Ad Nat.I 7,29; Res.Mort. XI,1;XVI;XV;XXI,3-4

<sup>525</sup> Ibid. XLVIII 15

<sup>526</sup> Tertuliano, Adv. Mar. IV,15,3

<sup>527</sup> Ibidem. Adv. Marc.I 6, 1; II 29,1; III 18, 3

<sup>528</sup> Ibid. II 16,1

<sup>529</sup> Tertuliano, De Pat. VIII, 7-9

que la resurrección, garantía de salud y vida eterna. Promesas que mantienen viva la esperanza del creyente hasta el final del proceso de salvación, por lo que asume el temor como una necesidad vital e indispensable para hacer efectiva su aplicación a las disciplinas que le impone la pedagogía divina.

Ahora, el factor que hace más efectiva y constante esta promesa, es precisamente que no se cumple inmediatamente. Hecho que obliga al creyente a someter su voluntad a un largo proceso. Las disciplinas, como actividades repetitivas constantes y reglamentadas mantienen la esperanza, que hoy llamaríamos “ansiedad”, por alcanzar un mundo mejor bajo la temible “angustia” de la condenación<sup>530</sup>. Pero una promesa cuyo cumplimiento se divisa tan lejano y un exacerbante estado de angustia, pueden en un momento dado llevar al creyente a la desesperación y la desconfianza. Tarde o temprano empezará a dudar, por lo que Tertuliano ante esta expectativa acude a la necesidad de estar renovando continuamente en la conciencia del feligrés la convicción en la objetividad de la promesa. Se trata es de hacerle ver insistentemente, que su renuncia al mundo es un “buen negocio”, y en tanto en cuanto esto sea así, soportará con paciencia hasta el fin de los tiempos. “Si algo de este mundo habéis perdido, *gran negocio* es perder, si perdiendo habéis ganado algo mucho mejor”<sup>531</sup>.

De este modo, mantener la atención permanente de la conciencia en el interés o utilidad que se promete como consecuencia de la sumisión o de la obediencia, determina una forma de conducta y de disciplina, pero sobre todo, asegura un modo de pensar y de conocer que posibilita la consecución de la virtud. Como instrumento de la personalidad, la conciencia disciplinada por el temor y el interés, acepta gustosa someter su voluntad a la penitencia, el ayuno y a afrontar con valor el martirio hasta la muerte misma.

Ésta es la razón por la cual Tertuliano insiste en la demora del bautismo, pues recibir la *personalidad* es una labor de años, un trabajo de iniciación, lento, doloroso y, por supuesto, lleno de riesgos. Consiste todo ello, en que el individuo consiga compenetrar y coordinar en su interior todo un conjunto de reglas doctrinales, adaptadas y mecanizadas en su mente mediante la constante ejercitación y repetición que otorgan las disciplinas. Se consolida, así, hasta el final del proceso y durante un considerable tiempo, una armadura suficientemente sólida, que protege al creyente exterior e interiormente de cualquier ataque o de cualquier debilidad. Le fortalece hasta el punto que llega a considerar que “el martirio es bueno” porque “es debido”, y aprende a través del temor que su utilidad es imperiosa.

En efecto, la utilidad no es un beneficio egoísta, sino una necesidad objetiva e imprescindible que le pone el Ser frente a sus ojos<sup>532</sup>. De modo que aprender a servir a Dios es aprender a servirse a sí mismo, pues unidos en un mismo plano de convicciones y de fines, el temor y la utilidad, muestran que lo que al principio parecía contemplarse solamente como un beneficio

---

<sup>530</sup> Tertuliano, Adv. Marc. III 16,4; Pudicit. III 5-6; Res.Mort. XLIX 6

<sup>531</sup> Tertuliano, Exh. al Martirio, II,3. (La cursiva es mía)

<sup>532</sup> Tertuliano, Scorp. “Si alguien viene a mi sin preferirme a su padre, madre, mujer, infantes, hermanos, hermanas, y a su propia vida, no puede ser mi discípulo”(Luc. 14:26, coment. en Scorp. XI,1;14,3)

personal, resulta - gracias a la adecuación que de ese interés hacen la disciplina y la instrucción- que coincide con el beneficio divino.

La *persona* queda así suficientemente protegida. Tiene los necesarios materiales y los revestimientos suficientemente sólidos, como para impedir cualquier abordaje inesperado que ponga en peligro su programa de creencias o intente desviarla del fin para el cual ha sido construida. La coraza con que se ha formado la *personalidad* del creyente, su "máscara", se ha hecho tan rígida e impenetrable; tan convencida de sí y de la coincidencia de sus fines con los del Creador, que puede sufrir el martirio sin titubear, sin ni siquiera poner en duda que es su máxima obligación y que ha sido "preparado para morir", para ascender al último escalón de la pedagogía divina antes de acceder a la *gnosis*.

### **B. *Ágape* y *Apatheia***

Si hay un instrumento coercitivo, plenamente activo, que funcione casi con total permanencia en el interior del individuo, llevándolo a la obediencia incondicional y a ejercer la disciplina con todo rigor, es sin duda alguna el binomio *temor-interés*. Pero al lado de su efectividad, existe la sensación de que su alcance puede ser limitado en el tiempo. La lejanía de la meta por alcanzar, las dificultades que hay que atravesar, la frialdad sobre la que se monta la relación "miedo-compensación"; y, en fin, una serie de situaciones completamente invadidas de total amargura, de desapego de los placeres del mundo, del humor y de cualquiera de los más sencillos atractivos de la vida, no pueden mantenerse en la mente de un hombre corriente por mucho tiempo, si no es bajo la presión de una estructura institucional absolutamente autoritaria. Y, aunque esta es la madera con que se ha construido a la Iglesia católica, el control sobre sus feligreses, en una época en que no eran más que una secta sin ningún poder realmente efectivo, no podía ser excesivamente exigente sobre la observancia de sus normas, ni desplegar una meticulosa vigilancia dentro de la intimidad de la vida de sus miembros. Así, si se mantenían exclusivamente tales condiciones, tarde o temprano, la *personalidad* del cristiano se vería desfallecer. No demorarían las deserciones o los extremismos de los diferentes miembros. Entre estos últimos se encontraba el caso de Tertuliano, su adhesión al Montanismo, fue en parte el producto del extremismo con que, un convencido del rigor, exigía el cumplimiento por igual para todos los cristianos, de unos usos disciplinarios verdaderamente inauditos.

El orden eclesiástico comprendió desde un principio, que formas tan estrictas de entender el cumplimiento de la doctrina, no era para todos los miembros, sino para uso exclusivo de individuos excepcionales. Muy seguramente el cristianismo no hubiese sobrevivido a las dificultades de esta época, si se hubiese limitado a tener en cuenta la vía de acción que proponía el Moralista Cartaginés. Junto al rigorismo y las disciplinas, los Alejandrinos, plantearon al lado del temor y el castigo, el *Ágape* y la *Apatheia*. Una tradición eminentemente cristiana y un ideal de completo raigambre estoico. Con el contenido de estos dos términos, los dos catecúmenos intentan amortiguar el dolor de las exigencias cristianas, haciendo del



*Ágape* un medio, y de la *Apatheia* un fin, dirigidos a enmarcar y perfeccionar la obra de la *personalidad*.

En el amor-piedad-caridad o *ágape*, el cristiano llega a ser verdaderamente cristiano. Más que un sentimiento es una virtud, por medio del cual el creyente consigue someterse y endurecerse contra los sufrimientos. El amor ayuda a soportar los males de la fortuna. Es el nervio del coraje y fuente de la fuerza (*ANDREIA*). Al no ser una concepción totalmente racionalizada como la utilidad y el interés, ni tan profundamente instintiva, como el temor; el amor acoge con su carácter envolvente el deseo y lo canaliza. De manera que lo que el temor no consigue sino bajo coacción y angustia, el amor lo logra mediante persuasión y entusiasmo, impulsando al individuo a sacar fuerzas de sí mismo hasta conseguir su fin. Puede así llegar más lejos de lo que a un hombre invadido de temores le permitiría su angustiante soledad.

El hombre que ama, sin perder por ello su temor reverencial a Dios, puede sufrir por su Iglesia y por sus hermanos <sup>533</sup>. Olvidará las culpas, perdonará las ofensas. Será una concreción real de la *persona*: un modelo de asistencia, de benefactor, de hombre justo y de mártir. Un hombre bueno a cabalidad, inclusive para los que lo persiguen y lo agobian con su odio, sin tener en cuenta la malignidad de quienes lo acusan <sup>534</sup>.

Un retrato del “Hombre Perfecto”, según lo idealizan Clemente y Orígenes, más que un modelo de la *persona* o del *sabio*, es una definición hecha carne de la *piedad* cristiana. En esta figura ideal se enmarca al sabio contemplativo, al hombre que ha llegado al más alto nivel de conocimiento y a la más alta condición moral. Es decir, el hombre que a través del amor se eleva al nivel superior que es la *piedad*, consigue la *APATHEIA*, el máximo nivel de sabiduría que puede alcanzar hombre alguno sobre la tierra <sup>535</sup>.

Pero, tanto Clemente como Orígenes, e inclusive, el propio Tertuliano, tenían muy claro que la *Apatheia* -o su versión latina, la *Patientia*-, eran virtudes nada fáciles de alcanzar. Que el cristiano era incapaz de conseguir la completa tranquilidad mientras habitara en este mundo y en esta carne. El hombre estaba obligado a mantener siempre el temor a Dios y a controlar permanentemente su propia voluntad: el ayuno, la castidad, la penitencia y las demás disciplinas encaminadas a mortificar el cuerpo, son ejercicios basados en el temor, pero por encima de todos ellos el *ágape* propone la constante honra y la veneración de la divinidad a través de la oración <sup>536</sup>.

Este rito que estaba presente en la mayoría de las religiones de la época y entre las propias prácticas filosóficas de platónicos y estoicos, es formulada por Clemente como un homenaje constante a Dios en todo tiempo y lugar; pero también como una especie de himno con el que

---

<sup>533</sup> Clemente, Str. VII 74

<sup>534</sup> Clemente, Ped. III 43

<sup>535</sup> Clemente, Str. VII, véase en general el capit. XIV

<sup>536</sup> TERTULLIANI, Q.S.F. De Oratione. Recensv., Proleg., Adnot. G.F. Dierks. In Aedibus Spectrum, Stromata Patristica et Medievalia, Ultraieci, MCMLVI. I 2-3; ORÍGENES, Tratado sobre la Oración. Traducción y presentación de Fernando Mendoza Ruiz, Rialp, Madrid, 1966.

el individuo se da fuerza interior para proseguir con su tarea. Con ello los ortodoxos otorgan a la oración el carácter de medio de sacralización de lo cotidiano. Consiguen, por una parte, mantenerse distantes del mundo conjurándolo con la palabra sagrada; y, por otra, no requieren de una ruptura total con el mundo, gracias a la purificación que practican sobre éste a través de dicha oración. Así el cristiano hace sagrado todo lo que le rodea, los lugares por donde pasa, come, duerme y transcurre su existencia. Traza sobre el mundo profano un límite, acotando el espacio sagrado en donde reina el orden y el sentido frente al caos exterior. El mundo que sacraliza con la oración pretende apartar y proteger -casi desinfectar e inmunizar- al creyente del siglo, sin que ello signifique darle la espalda como lo proponían los Gnósticos heréticos, o como lo intentarían en el siglo IV los monjes del desierto.

Digamos de una vez, que la *personalidad* del cristiano termina en la figura del asceta. Más esta figura es completamente opuesta a la del asceta de los heréticos: el ascetismo de los ortodoxos no se esfuerza por abandonar radicalmente el mundo, ni se abandona completamente a la voluntad divina. Aunque, igual que el Gnóstico desprecia la carne y eleva su alma sobre los aires, pretende ir hasta las cosas verdaderamente santas. Realiza gestos, movimientos, genuflexiones en sus oraciones, mas no pretende llegar al éxtasis como una experiencia anticipadora de su destino divino. No; el cristiano eclesiástico sólo quiere manifestar a través de símbolos sus apariciones sin escandalizar a los paganos, ni alterar el orden natural. Por ello, en lugar de despreciar y condenar el mundo, lo declara solemne, lo purifica y delimita dentro de él un espacio de acción en donde enmarca su vida: oración, himnos, lectura de libros sagrados, salmos.

Lejos de querer tener el control sobre las cosas que van más allá de nuestra voluntad, procura conformar la virtud, los pensamientos y la voluntad a una regla de fe, que define diariamente a través de su “conversación” permanente con Dios. De modo que la noción *persona* se convierte en sinónimo de todo aquello que puede estar bajo el control de la conciencia, mediante la disciplina, el temor y el amor. Y todo eso que permite un completo control es lo más próximo a la *Apatheia*. El culmen de la *personalidad*, el fin de la pedagogía divina en la tierra. Mientras la oración es el reconocimiento de la superioridad de la divinidad y de todo aquello que no depende de nosotros: el cuerpo, las circunstancias en que vivimos y a las que tenemos que enfrentar cada día; o, mejor dicho, la oración es la forma no sólo de reconocer la existencia del Ser Superior, sino de conjurar las fuerzas inexpugnables del azar.

Siguiendo tanto a la tradición estoica como platónica, ortodoxos y heterodoxos, buscan llegar finalmente a la anulación total de las pasiones. Mas, entre las formulaciones ortodoxas, se reconoce que es imposible llegar a la *Apatheia* si no se hace a través de una pasión, es decir, del amor. El *ágape* cristiano no sólo es una tendencia del que ama, es también un estado de intimidad que establece el creyente con su Dios, en donde se pierde la necesidad del tiempo y del espacio. Es decir, inmediatamente después o en el instante de alcanzar la *persona* del creyente ese estado de intimidad, se extingue a la vez cualquier pasión en el alma. Se entra en posesión absoluta de la *personalidad* y se suprime por completo cualquier deseo.<sup>537</sup>

---

<sup>537</sup> Bardy, G. Op. Cit. Págs.274-276

En este estado de cosas, el creyente alcanza la "*gnosis*", es decir, se hace semejante al Logos "por la gloria de Dios", tanto como es posible a la naturaleza humana. Mas, ¿estamos ante un estado permanente de salud dentro de un mundo en continua mutación? ¿Es posible la *apatheia* y la *gnosis* en esas condiciones? Así, ¿estarían los ortodoxos confirmando las concepciones de los Gnósticos heréticos?

Según hemos visto, para Clemente, la *gnosis* y la *apatheia* son adquiridas. Estamos ante el resultado de una búsqueda, la terminación de la obra del Señor, la identidad de la persona o su recuperación, todos términos que ponen a la vista que para llegar a ese estado no sólo se han exigido los rigores de la disciplina - el temor, el castigo, junto a la recompensa y el amor a Dios-, sino que además, una vez alcanzado el más alto nivel de perfección moral y de conocimiento, la *personalidad* debe conservarse, esto es, debe mantenerse aún la disciplina a fin de servir de ejemplo a los demás.

Evidentemente, nuestros ortodoxos han acudido a la misma imagen del sabio estoico y del *gnóstico* de los heréticos, pero para el cristianismo eclesiástico, su figura del creyente perfecto contiene la culminación de la obra terrestre. La personalidad ha quedado así completamente labrada, no se desprecia al cuerpo, no se condenan las pasiones, sólo se les controla y se les disciplina. Se hace del cuerpo y sus elementos un instrumento que guarda al alma y se somete a su control<sup>538</sup>. El creyente cristiano que ha recuperado así la identidad con el Logos, por lo menos hasta donde es posible en este mundo, ya no tiene necesidad ni de templanza (*SOPHROSINE*), ni de afectos, ni de sentimientos. Encuentra la *ATARAXIA* absoluta<sup>539</sup>. Inquebrantable, afronta las circunstancias, la muerte y las calamidades como necesidades naturales.

De este modo, la *personalidad* es la resultante de la educación. La pedagogía que recibe de los acontecimientos naturales, le muestran la pobreza, la enfermedad, la impopularidad, la muerte. Todo ello aprende a apreciarlo en su justo valor, sin dejarse engañar por las apariencias. Supera así los temores que afectan a todos los hombres, y sabe que el miedo y el mal son producto de la ignorancia. El único temor válido es el que le sirve para encaminarse hacia Dios, y ese temor se diluye en el amor a medida que se hace más próximo a él. En esta forma, en tal hombre sus acciones dependen de sí mismo, por lo que cualquier asunto se subordina al fin que persigue. Así toda la fuerza con que conserva su constancia y el vigor de su esfuerzo con que alcanza su meta, no se lo debe a otra cosa que a esa idea sufriente del amor cristiano.

No hay duda de que la constatación de la *personalidad* coincide con el ideal del *gnóstico* herético y con la del *sabio* estoico. Es un estereotipo de lo que debiera ser el cristiano perfecto, con claros visos místicos. No obstante, se conservan elementos claves que pueden estar al alcance de cualquier creyente: la exigencia de una disciplina aguijoneada por el miedo, el interés y el amor; los criterios de formación de la identidad personal, en la que se unen elementos inalienables y absolutamente individualizadores de su exterior e interior (nombre,

---

<sup>538</sup> Clemente, Str. IV, 26;163,1-4

<sup>539</sup> Ibidem. Str.IV 55,56,1

faz, carácter, cuerpo y conciencia). Sin embargo, todo ello no puede ser más que el resultado de un proceso educacional, en donde toma forma ese “dispositivo” que es la *persona*, como estructura protectora del libre arbitrio y vehículo del “progreso” humano. Proceso del que es parte indispensable también la amenaza abrumadora del “fracaso”. Causa en la cual se localiza la razón por la que el creyente acepta tomarse tantas molestias.

### C. *Libertad, Progreso, Fracaso:*

Al comienzo de esta descripción sobre la estructura ontológica cristiana, veíamos como ninguno de nuestros ortodoxos renunciaba al principio de libertad humana. En efecto, ni los sistemas más rígidos, como los de Tertuliano y Orígenes, se atreven a negar la condición de libre arbitrio sobre la que debe concebirse el punto de partida del proceso de salvación cristiana.

La configuración de la *persona* tiene como fin proteger y estimular la libertad de elección. El cristiano llega a ser *persona* cuando discierne claramente y desde su propio “yo”, qué es lo que desea hacer de su vida. Y ese claro discernimiento sólo se consigue a través de un riguroso proceso de educación. De manera que en la base de la libertad está radicada la educación. Sin tener a aquélla como sustento, no se justifican tantas obligaciones y controles dirigidos a someter la voluntad individual, pues sólo un hombre libre es capaz de tomar una radical decisión, la cual puede lanzar su vida a la fatalidad o impulsar su ascenso hacia un modo de vida organizado y con sentido, como el que le plantea el cristianismo. Y para que esa elección sea correcta, consciente y responsable; es decir, para que esa elección sea asumida en toda su dimensión como *persona*, el cristianismo le propone educarse, someter su voluntad a un proceso reglado, en donde se le instruye, se forma, se le castiga y se le premia hasta que alcance el máximo nivel de disposición para elegir.

El hombre posee la libertad de elegir entre el bien y el mal. La conformación cada vez más sólida de la personalidad, salvaguarda su “yo” interior de las presiones externas y de sus propias dudas. Es tan libre que puede contradecir al mismo Dios y al Demonio. Su educación supone su libertad, y, por lo tanto, su capacidad de rechazar o no lo que le conviene. De modo que nunca podrá tener disculpa suficiente, como para atribuir la causa de sus males a una divinidad o a una fuerza superior<sup>540</sup>. No hay ninguna fuerza maligna capaz de someter nuestra libertad. En todo caso estamos en condición de vencerla y es, precisamente, ese esfuerzo el que merece la censura o el elogio divino<sup>541</sup>.

Orígenes, siguiendo al apóstol Pablo, señala que se puede comenzar por ser hijo del Diablo y terminar convirtiéndose en hijo de Dios<sup>542</sup>. Un dios educador necesita por ello de seres libres, para ejercer plenamente su acción educadora. Ha requerido de seres dinámicos, que pudiendo

---

<sup>540</sup> Orígenes, De Principiis III 2; Comm. S. Jn Lb. XX. 13, 17, 20, 21

<sup>541</sup> Ibídem. De Principiis III 2, 1, 245, 15-20

<sup>542</sup> Orígenes, Comm. Sn. Jn. I. Lb. XXXII, 14; Sobre la Orac. V 6 a VI; De Principiis III 2, 1, 246, 28-30

partir de verdaderas situaciones de indigencia son capaces de ascender por sí mismo y por la gracia divina al más alto nivel de la existencia. Por consiguiente, de lo que se trata es de conseguir por “mérito”, aquello que entre los Gnósticos sólo se consigue por participación en la *ousia divina*.

La educación como concreción dinámica del proceso de redención, organiza dentro de un proceso progresivo la evolución del la persona<sup>543</sup>. En efecto, si la condición humana, su corporeidad o su pesadez material ha sido el resultado de la ignorancia y del deseo, su ascenso, el retorno a la *personalidad*, constituye un proceso de conocimiento. La redención, el restablecimiento del orden (*APOCATASTASIS*), es un asunto de educación, cuya finalidad es hacer de cada hombre una imagen individual de Dios<sup>544</sup>. De manera que por la elección y la previa educación recibida, el individuo está en condiciones de acceder a la vía correcta y al fin debido. Mas una y otra, no dependen exclusivamente del individuo, tanto elegir como educarse son resultado de la “iluminación” que durante el proceso de iniciación ha penetrado la vida del creyente. Es la presencia constante de la Providencia, del Maestro que invoca Clemente, quien “forza sin forzar” al discípulo, para que en última instancia tome la decisión correcta<sup>545</sup>.

Ahora bien, lo que conduce a esa iluminación interior de la Providencia no es simplemente la educación, sino el poder que tiene el hombre de “crecer”, de originar un cambio cualitativo en sí mismo (*METABOLÈ KATA POIOTETA*). Si la educación es una ascensión progresiva de conocimiento en conocimiento, o de revelación en revelación, paralelamente se produce en el interior del hombre un cambio cualitativo como resultado de las cualidades que está adquiriendo<sup>546</sup>.

Cambio que Clemente llama “cambio obedencial”<sup>547</sup>, y que en la respuesta libre y responsable del creyente acepta al Señor. No es nada más. No cambia la naturaleza o *ousia*, sino su cualidad, su *personalidad*. O sea, se finiquita la obra de Dios sobre la criatura, conquistando su total individuación, que da al sujeto sus características y propiedades inalienables<sup>548</sup>. En este punto en donde el cristiano alcanza la *gnosis* y, por lo tanto, la *apatheia*, el creyente accede a la santidad divina. Situación que no es otra cosa que una condición de estabilidad anímica, una nueva *hexis*, en la que Orígenes nunca sabrá determinar si se diluye el cuerpo, si se entra a poseer un nuevo cuerpo o si ocurre una transformación tan radical que la *persona* entra a hacer parte de los *logoi*<sup>549</sup>. Por el contrario, Clemente sin ninguna duda y con un sentido más arriesgado, -pues se presienten las concesiones que desde allí hará al Gnosticismo-, manifiesta la desaparición total del *pathos*, con lo que se da lugar a la “identidad total del creyente consigo mismo”<sup>550</sup>. Así se produce la *diathesis* o hábito permanente que le posibilita

---

<sup>543</sup> Orígenes, Sobre la Orac. XXIX 13

<sup>544</sup> Ibidem. XXII,4

<sup>545</sup> Clemente, Pedag. I 2,2

<sup>546</sup> Orígenes, Contr. Cel. VI 68

<sup>547</sup> Clemente, Str. II 20,115,2

<sup>548</sup> Clemente, Pedag. I 26

<sup>549</sup> Orígenes, De Principiis, I 7,3

<sup>550</sup> Fernández-Ardanaz, Op. Cit. Pág. 298

al creyente entablar un diálogo continuo y constante con Dios, del mismo modo que lo hicieron en su tiempo Moisés o Abraham.

En consecuencia, la proximidad del ideal *persona* que han fabricado Clemente y Orígenes, apenas varía en matices del ideal herético de sabio gnóstico. Sin embargo, aquellas pequeñas diferencias marcan distancias enormes. Si bien los ortodoxos tomaron algo más que aspectos de la doctrina herética, es evidente que su concepción de la *persona* no es un resultado sino un medio. Efectivamente, para los heréticos la obtención de la *gnosis*, significaba la disolución del “yo” individual en el absoluto, la unión final e indisoluble del sujeto en el objeto; mientras que el mismo caso entre los cristianos eclesiásticos detalla un proceso más extenso que culmina en la completa individualización del creyente. La *diathesis* es más que una *hexis* permanente, conforma la síntesis de unidades cualitativas exteriores (nombre, faz, carácter, cuerpo) y la cualidad interior fundamental (conciencia)<sup>551</sup>. Así la *diathesis* se debe comprender como la instrucción secreta de la Providencia, la señal que imprime ésta en el individuo y que lo hace semejante al Logos.<sup>552</sup> Forma que da culminación al proceso de iniciación en la que se han ido grabando las distintas *epinoias* que se adhieren al individuo a medida que éste va creciendo.<sup>553</sup>

Semejante estado de permanencia o estado habitual es, por decirlo así, un punto de llegada, una posición que ocupa cada *persona* según los méritos que ha conseguido para perfeccionar esa cualidad. La *personalidad*, su cuidado y su aproximación a la virtud, constituye la base de evaluación del juicio que decidirá su salvación. Según los méritos logrados allí, le corresponderá un lugar una morada en el mundo *noethos*. Para Clemente, la salvación no es común ni por especie, como puede deducirse de la tesis de Orígenes y de Tertuliano. Al grado de formación de la personalidad le corresponde el mayor o menor acercamiento a la primera morada, la mayor o menor eminencia en dignidad<sup>554</sup>.

Por lo demás, si hay un punto de coincidencia entre Clemente y Tertuliano, frente a una posición contraria por parte de Orígenes, radica básicamente en este punto: como lectores de los estoicos, tanto el Pedagogo Alejandrino y el Moralista Cartaginés, consideran que el alma es un cuerpo y que crece. Sin embargo, el latino cuando habla de cuerpo siempre lo considera desde una perspectiva material, por lo que al hablar de resurrección del alma, se ve obligado a transformarla en espíritu<sup>555</sup>. Variación importante en tanto se mantiene dentro de los límites del estoicismo; mientras que Clemente, haciendo un salto sin solución de continuidad, adopta una solución más cercana al platonismo, desmaterializando el alma y radicando en ella la sede de la *personalidad*, con lo que le asegura la inmortalidad. En otras palabras, el cuerpo que le atribuye al alma es un cuerpo soteriológico, definido, cualificado y plenamente delimitado, el cual conserva la *personalidad* adaptada al nuevo nivel de vida al que ha accedido después de la muerte, esto es: un *cuerpo pneumático*.<sup>556</sup> Quizás el mismo cuerpo sutil al que hacía referencia Orígenes, apto para atravesar las esferas celestes, con lo que se hace claro su función de vehículo del alma hasta las moradas superiores. Un mecanismo capaz de adaptarse

<sup>551</sup> Clemente, Str. VI 17,150,2-3

<sup>552</sup> Ibidem, Str. VI 17,150,3

<sup>553</sup> Ibid. Str. VI 17,150,5

<sup>554</sup> Clemente, Str. VII 14, 88, 3-4

<sup>555</sup> Tertuliano, De Anima XXII 2

<sup>556</sup> Clemente, Str. VII 14,88,3

a las nuevas condiciones cósmicas y temporales; a las dignidades, herencias, liturgias, gnosis y, en fin, a cada nuevo *progreso* y a cada nueva transformación hasta conseguir la contemplación superior e inmediata del Señor en la eternidad.<sup>557</sup>

Pero, debe deducirse de esto, que ¿la persona es una garantía del final feliz del drama humano? ¿No hay posibilidad de recaídas, desajustes, arrepentimientos, tendencias a volver a su estado despersonalizado? Sucede que si el hombre es libre, no sólo lo es para escoger el bien. Puede también transgredir. De hecho la fuente del pecado, fue la transgresión de la primera pareja<sup>558</sup>. Es decir, una situación en donde se rompe el estado de naturaleza y se interpone una segunda *natura*<sup>559</sup> entre el hombre y su estado original. Por consiguiente, la decisión errónea del hombre altera su naturaleza, su identidad inicial<sup>560</sup>, que coincidía con la del Ser Supremo. De modo que pecar significa despersonalizarse, abandonar su relación con Dios, desobedecer y amar lo que el Creador no ama<sup>561</sup>. Es, entonces, el resultado de la voluntad y el error. Mas no siempre se le puede atribuir todo pecado exclusivamente a la voluntad humana, existen casos en que la violencia que se ejerce contra un individuo puede obligarlo a pecar, como ocurre con los casos de apostasía. Ellos son generalmente producto de las circunstancias desfavorables o de erróneas convicciones del medio social que rodea a la persona. En cambio, es evidente la culpa en casos como el primer acople, pues ni “era forzado, ni en ignorancia de eso que Dios quería”<sup>562</sup>.

La culpa es así el acicate que mantiene viva la imagen del primer fracaso del hombre. Un elemento indispensable para que todo ese proceso de construcción de la persona no desfallezca. Instalado en el intersticio que se forma entre la conciencia y la voluntad, el sentido de culpa obliga a superar la ignorancia, forma con la que se cree poder “curar” esa misma culpa<sup>563</sup>. De manera que la construcción de la *personalidad*, consiste en una terapia curativa, un cuidado del cuerpo y del alma dirigido a determinar en donde está la causa del pecado y de la culpa: “Entre las faltas, ciertas son carnales, es decir, corporales, ciertas son espirituales”<sup>564</sup>. Y añade Tertuliano, “es corporal eso que ocurre en acto, porque el acto como un cuerpo puede ser visto y tocado; es espiritual, eso que está en el corazón, porque el espíritu no es ni visto ni tenido”<sup>565</sup>. Cuidar del cuerpo y del alma significa entonces, encontrar la falla, la desgarradura que acusa en alguna de sus partes. Se trata de determinar sus causas y extirparlas, anular sus malos efectos, purificar, limpiar.

Esos son los cuidados a que debe atender el creyente mientras posea un cuerpo y un alma. Alcanzar la perfecta *personalidad* no consiste en asegurar la inmortalidad después de la muerte, como podría deducirse de todo esto, sino preocuparse de sí en esta vida bajo el temor y la culpa del fracaso: “ si solo bastara con morir para asegurar la inmortalidad, dice Orígenes,

---

<sup>557</sup> Ibidem. Str. VII 10,2

<sup>558</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 22, 5-8

<sup>559</sup> Tertuliano, De Cult. Fem I 8,11; De Anima XVI, 4-5

<sup>560</sup> Ibidem. De Anima XII 3-4,20

<sup>561</sup> Tertuliano, De Patientia III 2,5,9; IV 4,16

<sup>562</sup> Tertuliano, De Exht. Cast. 128,40-41; Ad. Marc. II,8

<sup>563</sup> Tertuliano, Ad Nac. I 1,14-15)

<sup>564</sup> Tertuliano, De Paenit. III 3, 9-10

<sup>565</sup> Ibidem. IV 1, 147, 1-2

los hombres buscarían la muerte y no la encontrarían". "Ellos no serían más que seres para caer".<sup>566</sup> Por consiguiente, la recaída, el intento de retorno a la disolución de la personalidad que tanto ha costado construir, es una permanente amenaza que acecha al creyente. Éste sabe que cualquier caída depende de sí mismo y que por eso está obligado a vivir la vida de acuerdo a las reglas de la fe; Dios solo intervendrá para salvarlo si lo merece; el Diablo intentará tentarlo, pero nunca lo forzará. Así que deberá cuidar de sí hasta el final de sus días, pues todas las faltas son cometidas o por el alma o por el cuerpo, pero es "siempre el hombre entero quien peca".<sup>567</sup>

Por ello, lo que seguirá en los próximos capítulos, consistirá básicamente, en establecer esa vías de instrucción o de mérito, a través de las cuales el hombre según el cristianismo ortodoxo, consigue ese equilibrio o perfección, logrando desprenderse definitivamente del pecado, alcanzando por completo la perfección moral y el conocimiento divino. En otra forma, debemos observar ahora las vías o reglas de exigencia moral y de formación cultural a que debe someterse el cristiano a fin de determinar y acotar específicamente el ámbito en que se desenvuelve su forma de vida, y en donde cree podrá completar y poner a funcionar plenamente su estructura personal, como un esquema que trasciende; que lleva el resultado de su educación más allá de la vida terrena.

---

<sup>566</sup> Orígenes, *Convers. con Heráclito* 25, 1-20; 26, 1-20

<sup>567</sup> Tertuliano, *De Paenit.* III 4, 13, 20.



**CAPITULO 4.**  
**LA VÍA DE LA APATHEIA**

La estructura del sujeto como tal no puede operar simple y llanamente por la suma de sus partes . Requiere de un proceso previo que estimule y active con garantía de continuidad su movimiento. Semejante proceso, como le hemos venido afirmando, es la educación, mas en el interior del cristianismo ortodoxo aparece imbuido de doctrina y simbología religiosa, por lo que se hace imposible separarlo del proceso de redención.

En esa situación, la *persona* no puede ser entonces una naturaleza o una substancia, sino una constante suma de cualidades externas sustentada en una *ousia hypocheimenon* o un *substratum* racional, en el que opera una actividad interna que vincula y determina a las cualidades exteriores. En otra forma, la *persona* es la suma de cualidades externas y la conciencia humana. Síntesis de la dualidad. Unidad que se supone constituida con la suficiente solidez, capaz de resistir los embates que le depara su relación con el mundo exterior y las posibles luchas interiores. Así, la *personalidad* constituye un ámbito, un espacio hasta donde se extiende la acción individual de la persona, que lo hace identificable y único frente a los demás seres humanos. Se entiende, entonces, que la *personalidad* acote todo el espacio en que se desenvuelve la dualidad humana, se delimite y se circunscriba dentro de una cultura y unas prácticas sociales con las que se identifica o se distancia, guardando su decisión última detrás de esa frontera que lo acota; la misma que ha sido denominada por el cristianismo de estos tiempos, en su versión latina y griega, con los vocablos *persona* o *prósopon*.

En el caso concreto del cristianismo, la construcción de la “persona” implica una ruptura con ese mundo en donde se encontraba inserto el individuo, para asumir de esa forma, como parte de su *personalidad* y de su realización como tal, el proyecto trazado y diseñado por la institución religiosa.

Ahora bien, la acción de aceptación, la decisión de obedecer las reglas y los principios doctrinales, es lo que aquí entenderemos como *conversión*. Una declaración de voluntad, con que el cristiano afirma la condición de libre arbitrio que ampara al hombre. Al mismo tiempo que lo hace responsable de ese intento de afirmarse como miembro de un grupo social y religioso que cada día quiere diferenciarse más y más del medio circundante. Y, para llegar a ello, tanto el individuo como la comunidad religiosa acogen ciertas prácticas, ciertas disciplinas y ciertas formas de pensar y abreviar la realidad. Elementos con los que traza la frontera entre el mundo sagrado-cristiano y el mundo profano-no-cristiano, de donde surgen

unas formas de comportamiento y una serie de cualidades que consideran útiles para sostener su fe y terminar de labrar su obra máxima, es decir, su *personalidad* definitiva.

Sin duda, el punto que marca la distancia radical entre un hombre del “siglo” y un “converso”, es el bautismo. Todas las religiones, poseen de una u otra forma, un rito bautismal que acoge o recibe en su seno al nuevo iniciado, sin embargo, en esta etapa del cristianismo ortodoxo, tal rito no marca el principio de una instrucción, sino la total convicción del creyente en la doctrina, y de la comunidad en el nuevo miembro<sup>568</sup>. Así no es un punto de partida, sino una primera meta que marca una doble ruptura: primero, con la sociedad en que habita el creyente, que para esta época es predominantemente pagana; y, segundo, con su propio pasado individual, pues a partir del bautismo, no sólo no pertenecerá a un nuevo grupo social, sino que ha tenido que transformar su forma de pensar, de actuar y de vivir, es decir, ha tenido que *re-educarse* para asumir en todas las consecuencias que ello implique, su nueva situación existencial.

En efecto, el creyente al ser recibido en la comunidad cristiana accede a una nueva forma de vida, puede decirse que nace de nuevo (*PALLINGENESSIA*), lo cual implica un estado de pureza que debe ser conservado, al mismo tiempo que debe estimular el acceso a un nivel de conocimiento superior. Esto significa en primer lugar, adoptar un conjunto de “disciplinas salvadoras” (*salvatore disciplinae*), como las denomina Tertuliano, que actúan sobre el cuerpo y el alma, o sobre uno más que sobre el otro, pero que en definitiva debe mantener en estado de pureza al creyente. Y, en segundo lugar, como consecuencia de esa actividad disciplinaria, debe acceder a una serie de conocimientos superiores, en donde se involucran los saberes paganos con los estudios bíblicos y doctrinales, desde donde se pretende generar un “corpus” capaz de excluir las técnicas heréticas, y a la vez intenta apoderarse y criticar la tradición, tratando de demostrarse capaz de competir con la *paideia* clásica.

En resumen, la formación del sujeto pedagógico cristiano conlleva a una ruptura, a un desarraigo del individuo del medio social en que ha nacido y ha estado habituado, cuyo vértice se hace manifiesto en el ritual sacramental del bautismo, que marca la salida de una forma de vida y el ingreso a otro. Allí se perfila la distancia y la diferencia que separa a la comunidad cristiana del mundo profano; pero, sobre todo, de los herejes y los paganos. Diferencia, que en un período en concreto, no pretende nada más que señalar en dónde están los mojones que delimitan su frontera con los Gnósticos heréticos, y de qué manera pretenden ser vistos y tolerados por la comunidad pagana, es decir, por los representantes del poder social y político de ese momento. Por ello, todo esto, en un principio, no es sino el esfuerzo por tratar de detallar con la mayor claridad posible cuáles son los rasgos de identidad que los hacen inconfundibles.

#### a)- EL OLVIDO DE Sí : La Penitencia.

---

<sup>568</sup> Danielou, J. Op. Cit. Pág.80

“Aquellos que aspiren al bautismo deben prepararse para ello con plegarias frecuentes, ayunos, genuflexiones, vigili­as, y por confesión de todos los pecados pasados, para representar también de ese modo, el bautismo de Juan Bautista”<sup>569</sup>

Así expone Tertuliano lo que debe ser la preparación previa al bautismo, que no significa otra cosa que una preparación moral. Una transformación que exige el abandono de los hábitos y las conductas anteriores, por lo que se hace necesaria la penitencia <sup>570</sup>. “Pasad algún tiempo viviendo en pureza y entonces obtendrás la remisión de los pecados”<sup>571</sup> Se requiere, de ese modo, de una preparación previa, en la que un individuo, que generalmente había hecho parte de la cultura pagana, debía conscientemente ejercitar un proceso de olvido de sí. Una forma de separarse de lo que había sido, para alistarse en un proceso que lo transformará en otro. Digámoslo de otra manera, la etapa más baja del aprendizaje de los discípulos corresponde a este nivel, el cual sólo puede ser superado una vez que “han demostrado su propósito de no querer sino lo que place a los cristianos”<sup>572</sup>

En este sentido, la penitencia conlleva tres elementos claves previos al bautismo: primero una completa extirpación de los vicios y “un apaciguamiento de nuestros hábitos bárbaros”<sup>573</sup>, a fin de llegar a ser niños de Dios: “si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis al reino de los cielos”<sup>574</sup>. Es decir, que para hacerse discípulo hay que purificarse completamente. En segundo lugar, tal proceso debe ir mediado por el temor y el castigo, ya que una “educación sin castigos se equivoca, pues los golpes y los castigos confieren la educación de la sabiduría”<sup>575</sup>. Y, como tercer elemento, consecuente de los anteriores, un director espiritual, un *pedagogo*, quien educa e implanta la correspondiente medicina al futuro discípulo a través de la catequesis y la confesión.

En efecto, la coordinación de estos tres elementos hacen que este armazón se convierta en una verdadera máquina de vigilancia: “mediante la mortificación del espíritu y del cuerpo, hacemos penitencia por nuestras faltas pasadas, y al mismo tiempo prevenimos contra las tentaciones que vendrán”<sup>576</sup>. La penitencia consiste, pues, en una técnica de vigilancia, en la que el antiguo pagano olvida su pasado, reprime sus hábitos, limpia los rincones de su conciencia y debilita los deseos de su cuerpo y de su voluntad. Mas, su eficiencia es tan grande que este ejercicio debe conservarse después del bautismo. De lo que se trata, entonces, es de vaciar la conciencia, dejarla en blanco momentáneamente, e inmediatamente invadirla con las ideas que constituyen la nueva meta a alcanzar.

---

<sup>569</sup> Tert. Baut. Pág. 71

<sup>570</sup> Orígenes, Hom. San Luc. XXII, 5

<sup>571</sup> Ibídem. XXI, 4

<sup>572</sup> Orígenes, Contra Cel. III, 51

<sup>573</sup> Orígenes, Hom. Lev. VI, 2

<sup>574</sup> Clemente, Ped. I 12, 4

<sup>575</sup> Clemente, Str. I 54, 1; Prot. 10. 17; 29, 15

<sup>576</sup> Tertuliano, Baut. 71

Cuando Clemente se refiere al *nepios*, aclara inmediatamente que no se refiere al niño que carece de razón, “estos son los ‘necios’”, sino al que ha adquirido “nuevamente un carácter delicado y dulce”<sup>577</sup>. Una mente deshabituada, infantil y abierta a recibir el Conocimiento. No obstante, este proceso de desintoxicación, de limpieza mental y corporal, no se hace con la idea de recuperar al “niño” en su estado original, sin los temores y los prejuicios de la cultura en que vivía, sino que ahora es el “niño reeducado” bajo el temor al Señor. Se comprende, y así lo hacen los ortodoxos, que “lo útil es bueno, no porque produzca placer, sino porque es provechoso”. “La mayoría de las pasiones se curan por medio de castigos y de preceptos muy rígidos, y por la enseñanza de algunos principios. La represión actúa como una operación quirúrgica en las pasiones del alma. Las pasiones son la úlcera de la verdad, y debe reducirse enteramente saajándolas con una disección”<sup>578</sup>.

Ese es el durísimo proceso de extracción del pasado. La mente y el cuerpo de los hombres debe olvidar todo aquello a que se había habituado, sólo así puede pensar el futuro iniciado en ascender al nivel de los que “han demostrado tener firme voluntad de no ambicionar más que lo que a los cristianos les conviene”<sup>579</sup>. Orígenes comprende que si la redención es un proceso de educación, esta primera etapa de preparación previa al bautismo, requiere de examinadores. Por una parte, se necesita que se demuestre la “firme voluntad” del catequizado, por lo cual, el mismo teólogo lo dice, “hay gente designada para informarse sobre la vida y costumbres de los que son admitidos” Y, por otra parte, la verificación constante de que esa “firme voluntad” no ha recaído, queda en manos del sacerdote, quien puede imponer penas o absolver. Puede castigar al transgresor, excluyéndolo temporalmente de la comunidad, o exigirle el cumplimiento de obras expiatorias.

En el mismo sentido, Tertuliano reconoce la función de la confesión no como una simple penitencia, sino como un “cambio de alma”<sup>580</sup>. La confesión tiene así la misión de producir el olvido del pasado antes de recibir el Bautismo y de mantener la vigilancia de sí mismo, una vez se ha verificado ese hecho. Empero, ambas situaciones deben comportar prosternación en el feligrés, lo cual implica una actitud que atrae a la misericordia, tanto en el hábito como en el vivir. De ahí una serie de expresiones que Tertuliano comprende de un modo distinto a los Alejandrinos -quienes prácticamente dejan que todo el proceso recaiga en el alma-. En el Cartaginés la penitencia es un asunto del “cuerpo-carne”, por ello insiste en las manifestaciones exteriores de ese estado de prosternación: vestimentas sucias, lágrimas, ayunos<sup>581</sup>. “Cuando la penitencia prosterna al hombre, ella le eleva más; cuando le vuelve sucio, le purifica más; cuando ella acusa, le excusa; cuando condena, le absuelve...”<sup>582</sup>

Así, puede verse en acción la función disciplinaria del temor y el castigo, más no podemos reducirla a un atributo exclusivo del pensamiento del moralista latino. La penitencia fundada sobre el temor y el castigo, es capaz de producir la confesión, según el cristianismo ortodoxo, porque es una palanca más poderosa que la *caridad* o *ágape*. Los Alejandrinos siempre la

<sup>577</sup> Clemente, *Pedag.* I 19,1

<sup>578</sup> *Ibidem.* I 64,1 y 4

<sup>579</sup> Orígenes, *Contr.Cel.* III 51

<sup>580</sup> Tertuliano, *Adv. Marc.* II 24, 3-9,

<sup>581</sup> Tertuliano, *De Paen.* IX,2-4

<sup>582</sup> *Ibidem.* IX 6

justificarán como un remedio doloroso, igual al que aplican los médicos a los cuerpos enfermos. Por consiguiente, en esta labor purificadora e instructiva, el temor, el castigo y la prosternación conforman el método seguro que habitúa al creyente a seguir adelante sin mirar atrás; ni intentar volver sobre la senda pasada. Pero una vez alcanzado el bautismo, si nuevamente peca, la penitencia se convierte en un seguro psicológico, que hace volver al creyente a la aflicción. Después del bautismo el temor será mayor, la vergüenza se apoderará del creyente, pues ya no se tratará de un hombre al que se le ha desintoxicado de sus contaminaciones pasadas, sino que ahora está curado y se sabe participe de una vida mejor y saludable. Ahora sus recaídas, las padecerá como pérdida de una situación privilegiada, completamente saludable, que antes desconocía y que al haberla experimentado en toda su intensidad ha adquirido total conciencia de su condición culpable.

#### **b)- RENACIMIENTO: Bautismo.**

Bautizarse es nacer de nuevo. Por lo menos, teóricamente, se ha liberado de todas sus faltas y ello le ha permitido entrar en el reino de Dios. En la Iglesia primitiva se le atribuía a este rito cierto poder mágico. Se consideraba que el bautizado no debía pecar más después de haber sido regenerado, y por ello se creía que alcanzaba la inmortalidad.

En el período que nos ocupa, comenzó a organizarse el catecumenado del modo como quedará establecido en el siglo IV. Constaba de un nivel preparatorio y un ascenso hasta considerarse que el iniciado había hecho los progresos necesarios como para considerársele apto para recibir el bautismo. Y en la misma forma se buscó disminuir sus atributos mágicos, insertándolos más dentro de una concepción soteriológica, en donde el bautismo equivale a las curaciones milagrosas de Cristo y no a una acción extraordinaria que hacía impenetrable en el individuo cualquier pecado futuro. Los numerosos casos de recaída debieron ser suficiente experiencia para desconfiar en tal poder virtuoso. De forma que, sobre esa experiencia, se entiende el bautismo más como un lavado del alma, una purificación que limpia el alma “de toda mácula y de toda malicia”<sup>583</sup>, como una manera de borrar toda marca de la vida pasada.

La naturaleza del bautismo se ubica en un misterio sagrado, el de la muerte de Cristo. Esto es, se solemniza la muerte del hombre que participa del siglo, y siguiendo el modelo de Cristo, se entra a participar de una vida nueva. Así Jesús, quien no necesitaba del bautismo, sirve de modelo paradigmático al hombre, al recibir de Juan Bautista el bautismo, como una forma de reconciliación de Dios con las criaturas. Una segunda oportunidad con la que la “voluntad del Padre” saca a los hombres de la generación vetusta de Adán, nacidos de la desobediencia, y los introduce en una nueva generación, como hijos de Dios, nacidos bajo el ejemplo de la máxima obediencia, la de Cristo crucificado.

Planteado de esta manera el bautismo, representa un nuevo nacimiento, que permite al *substratum* humano participar de la virtud cristiana, integrarse en el cuerpo de la Iglesia,

---

<sup>583</sup> Orígenes, Comm.Sn Jn. Lb.VI 38,191

retornar al Paraíso y recibir la unción sacerdotal<sup>584</sup>. Esas son las ventajas, y el marco en que se encierra el reino de Dios al cual entra a participar el bautizado.

Así, pues, el camino de imitación de la vida de Cristo, proyectado a través del bautismo, consiste en un proceso de autorevelación del Logos. Un proyecto en el que el hombre queda perfectamente constituido como *persona*, plasmando en sí mismo los “aspectos”(EPINOIAS) del Modelo Paradigmático. Hay un conflicto en este punto entre las concepciones de los Alejandrinos y los de Tertuliano, pues cada uno a su manera quiere destacar la culminación de ese proceso de perfección, según el resultado del desarrollo personal del creyente, como ocurre en Clemente; o, destacando el elevado grado de espiritualidad que alcanza el alma, en el caso de Orígenes; o, por último, la recuperación de su naturaleza original, por lo que le concierne a Tertuliano. Mas en el centro de todos los argumentos, ronda la idea de transformación del individuo, quien inmerso en una condición inestable consigue estructurar un orden estable y equilibrado como ser particular y en contacto con otros seres con similares características y posibilidades. Descripción esquemática, que nos sugiere como la más adecuada para nuestros fines, la concepción elaborada por Clemente, por lo cual vamos a reparar en ella.

En efecto, lo que se pone de manifiesto en los tres pensadores cristianos es la exigencia de construir un artificio protector de la acción individual, como una especie de segunda naturaleza que se superpone a la condición pecadora del hombre, como lo harán Clemente y Orígenes. O como una reconciliación con la naturaleza original que había sido suplantada por una “segunda naturaleza” después del pecado, según expone Tertuliano. Sin embargo, lo que quieren decir, en suma, es que con el proceso bautismal empieza una reeducación de la conciencia fundada en la aceptación de obedecer e imitar al Logos- Cristo<sup>585</sup>. Así el bautismo como base del proceso de redención, es ante todo un proceso educativo, en donde se llama a los que son carne,” a fin de configurarlos primero según el Verbo que se hizo carne, y los levante luego a contemplarlo tal como era antes de hacerse carne”<sup>586</sup>.

El bautizado, a pesar de su condición de regenerado no es aún perfecto. Tiene que recorrer un largo camino para terminar de construir su *personalidad*. Esa es la función de la educación y de la disciplina, “replasar” al hombre natural, metamorfosearlo completamente. El alma racional al ser informado por un nuevo principio racional, el Espíritu Santo, recibe una iluminación (PHOTISMOS) que no es mágica, ni sucedánea de la *gnosis* trascendente, como ocurre entre los heréticos, sino que como una luz penetra progresivamente en la mente del individuo<sup>587</sup>. Penetración que imprime en el interior del hombre el modelo de Cristo-Logos<sup>588</sup>.

Ahora bien, en la creación -coinciden los ortodoxos, siguiendo de cerca a los estoicos-, todos los hombres son plasmados con el mismo arte y la misma substancia(OUSIA), sin diferencias ni privilegios naturales. Es por el libre albedrío que los hombres se irán diferenciando en tipos

<sup>584</sup> Ibidem. XX 37; Hom. Lev. VI 436

<sup>585</sup> Ibidem. Comm. S.Jn. II 37, 223 y ss.

<sup>586</sup> Orígenes, Contra Cel, VI 68

<sup>587</sup> Clemente, Str. VI 6, 50,3

<sup>588</sup> Clemente, Prt. IV 56,5; 62,3; Str.I 2,2; Str. II 14,2; Str. I 6,34,1 y 35,1

diversos, no por alguna forma de consubstancialidad divina. El hombre decide imitarlo, y para ello somete su conciencia y su voluntad a un proceso de transformación. Así, según veíamos en la penitencia, al recibirse la instrucción adecuada, se llega al bautismo con lo que se supera a la substancia. Se produce una “regeneración” que posibilita al hombre ascender “superando órdenes”(TAXIS) hasta llegar a la faz del Padre.

El bautismo, visto así, equivale a un “paso”,- que se hace colectivo y simbólico en la Pascua-, llamado por los griegos *ANÁBASIS*. Es una superación confirmada mediante una serie de signos: el agua, que remueve el pecado con que se nace, purifica el alma y hace reconocer el camino hacia la luz. “Estamos sucios por nuestros pecados como por vergonzosas manchas; las aguas tienen la propiedad de purificar”<sup>589</sup>. El alma como *substratum* de la acción bautismal, filtra toda escoria o todo peso que impide el vuelo del hombre: de su cuerpo y de su alma por encima de su situación natural(pecadora).

Así, el hombre natural que antes de ser bautizado ha venido siendo educado, recibe con el bautizo el *pneuma espiritual*, con lo que queda marcado por un signo eficaz - simbolizado por la paloma del Espíritu Santo- que supone un nuevo nacimiento, una nueva situación moral y una nueva forma de vida. Además, tal estado de regeneración implica una iluminación (*PHOTISMOS*) que le permite contemplar la “salvadora luz”<sup>590</sup>.

En síntesis, el proceso de acción bautismal remueve los impedimentos que nublan la vista, el pecado original; continúa con la unción que capacita al ojo humano para contemplar lo divino, producto del *Pneuma Santo* que remueve los pecados, y coloca al hombre a nivel de “semejanza” con Dios. De manera que se convierte en una especie de energía que impulsa o fortalece en la fe al alma humana encaminada hacia la *gnosis*<sup>591</sup>. Por esta razón, los Padres de la Iglesia de este período, consideraban que el bautismo no es para quien se está iniciando, sino para el que ya ha sido instruido y ha demostrado sus progresos. De ahí que se recomienda que este sacramento sea administrado a adultos y no a niños. A hombres completamente conscientes de sus actos y, por lo mismo, capaces de responder por las obligaciones contraídas con su decisión<sup>592</sup>. Se supone que quien ha sido instruido en este rito, queda completamente equipado para obrar, para acabar el perfeccionamiento de su ser<sup>593</sup>. O, lo que es lo mismo, el catequizado que tenía la instrucción y la fe, desde ahora posee la fe bautismal, con lo que principia su ascenso cognoscitivo y moral hacia lo que la intuición (fe pneumática) consumará.

Por lo demás, la realización de la *persona* se alcanza por medio de la “regeneración bautismal”, esto es, por medio del proceso educacional. Y esa transformación o recreación del

---

<sup>589</sup> Tertuliano, *Baupt.* Pág. 56

<sup>590</sup> Clemente, *Ped.* I 26,2

<sup>591</sup> *Ibidem.* I 6,29,4-30,1; I 107,20; 108,5

<sup>592</sup> Obsérvese como este criterio va a cambiar diametralmente en San Agustín, producto de unas condiciones culturales completamente diferentes, en donde la institución cristiana ya no es minoría. SAN AGUSTÍN DE HIPONA. *Las Confesiones*. Obras Completas. Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, VII, 9 y 14.

<sup>593</sup> Clemente, *Str.* II 19,97,1; *Ped.* I 5,18,1-3



hombre natural en un nuevo hombre, consiste en que el “gnóstico-cristiano-ortodoxo-pedagogo” se hace igual al Maestro, no en substancia sino en imagen (*EIKON*). El transformado se hace idéntico al Logos-Cristo, pues ha logrado caminar por su misma senda, ha actuado dinámicamente esforzándose por conseguir la total identidad, y aunque jamás la consigue, - porque la *PARATHESIS* está ahí, precisamente, para conservar la jerarquización y la separación entre la substancia divina y humana-, logra llevar la acción de divinización del hombre hasta límites que lo aproximan o le dejan ver su verdadera faz.

Con todo, la acción del bautismo “sella” al transformado<sup>594</sup>. El hombre educado en la imitación de Cristo, queda “informado dinámicamente” por el Logos mismo a través de un mediador que es el pedagogo o sacerdote.<sup>595</sup> Luego, como resultado de esta acción que se ejerce sobre el creyente, culmina su educación con la adquisición de la *personalidad* o la “replasmación de Cristo”, la repetición de su imagen en sí mismo. Esa es la labor del instructor o director espiritual, quien cumple con su objetivo al conseguir hacer que se manifieste la expresión de Cristo en el rostro del creyente: su *personalidad*, entonces, será el resultado de lo que empiece a tallarse en el individuo a partir de su renacimiento (*ANAGENESIS*); y, el crecimiento de su *pneuma* será la medida con que podrá deducirse la distancia hasta donde ha llegado en su esfuerzo por alcanzar el máximo nivel de conocimiento, o mejor, su proximidad a plasmar en sí mismo la imagen del Logos<sup>596</sup>.

Todo parece centrarse en una imitación de la imagen de Cristo, que sólo es posible en la *psique*. Mas, el proceso de ascenso no implica una extinción del cuerpo. El cuerpo ha sido hasta aquí un requisito indispensable en la conformación de la *persona*. Nadie puede ser educado sin un cuerpo, “¿cómo si no, las almas educadas sentirán si no son cuerpos?”<sup>597</sup>. El aspecto exterior es sustentado por el cuerpo o determinación que tiene forma o substrato. Un ser que tiene nombre, carácter, faz debe tener por igual un cuerpo, y, en la misma medida, sensibilidad. De ahí que ninguno de los ortodoxos renuncie a la salvación del cuerpo, pues lo contrario significaría la disolución del elemento donde se hace más efectivo su constructo. Si Clemente y Orígenes lo espiritualizan, Tertuliano le concede el rigor de estar destinado a ser la base sobre la cual recae la condenación. Por ello el Cartaginés conserva, mejor que cualquier otro ortodoxo, la idea estoica de un alma y un espíritu material, con el fin de conseguir que la resurrección de los cuerpos y las almas, no sea otra cosa que la resurrección de los cuerpos-carne, para los condenados; y los cuerpos-espíritu, para los que van a ser salvados. En otra forma, la condenación y el dolor eterno, para los primeros, la tranquilidad y la salvación igualmente eterna, para los segundos.

Pero, por ello, hay que tener en cuenta que el cuerpo -como ocurre entre los Gnósticos heréticos-, no significa carne (*SARX* o *CARO*). En Orígenes, ya lo hemos dicho, según el tipo de *substratum* al que se eleve la *persona*, le corresponderá determinada forma de corporeidad y sensibilidad: si ese *substratum* es aún sensible, su sentir será el de los cuerpos de la *AIESTHESIS*, es decir será perceptible por los sentidos; si es *pneumático* le corresponderá un

---

<sup>594</sup> Orígenes. Baut. Pág.50

<sup>595</sup> Ibidem. Tertuliano. Baut.p.68; Danielou,J. Op. Cit. Pág.101

<sup>596</sup> Clemente, Ped.III 12,99,1-2

<sup>597</sup> Clemente, Extr. Theód. 14,1-4

cuerpo y una sensibilidad propia del mundo de la *NOESIS*. Cada Ser inteligible poseerá un cuerpo y una sensibilidad acorde al orden(*TAXIS*) que ocupe en la escala del Ser.<sup>598</sup>

De esta forma, la semejanza que alcanza el hombre con el Logos-Cristo, no se logra por naturaleza, sino por *DYNAMIS*. Es el producto de la actividad del hombre que accede a la *gnosis* verdadera, que a semejanza del Padre, que todo lo hizo por el Logos, también lo hace por el elemento que lo asemeja y lo hace partícipe de Él<sup>599</sup>. La “regeneración bautismal” consigue así restablecer el principio y unidad en el hombre y en la humanidad. Logra bajo esa *DYNAMIS*, poner fin a la revolución que ha entablado el pecado en la naturaleza del hombre. Concluye la desunión, la división, la lucha civil y la esclavización que reinaba en el interior del individuo y en el seno de la humanidad. Con el acceso a la “nueva vida”, el imitador de Cristo vive en este mundo como si estuviera en el cielo, pero siempre bajo la amenaza de la recaída, de la tentación, de un nuevo desorden que le puede costar tanto como esta *conversión*. Así que habrá que mantenerse atento, vigilante y en buena forma física y psíquica. Disciplina y educación seguirán siendo esas armas de conservación y apoyo para el ascenso a los niveles superiores, teniendo la fe (*PISTIS*) como su hilo conductor.

### c)- IDENTIDAD: Apatheia

La doctrina del Pórtico era clara: la sabiduría no puede impedir los acontecimientos que se producen por el encadenamiento de una serie de causas que se le escapan. No es por la sabiduría que depende que un individuo sea grande o pequeño, enfermizo o saludable. Mas, la sabiduría si puede enseñar al individuo a aceptar su destino, a acomodarse a las circunstancias, a tener en toda ocasión una conducta conforme a la razón.

Sobre esta base estaba planteada la relación consigo mismo, que la moral estoica, en particular; y la antigüedad helenista, en general, habían adoptado como forma de valorar al máximo la vida privada. Con el cristianismo de los primeros siglos se presentó una acentuación extremadamente fuerte de estas relaciones consigo mismo, pero bajo una descalificación de esos valores que destacaban la individualidad sobre el resto de las situaciones de la vida humana<sup>600</sup>. Se rechazaba de manera cada vez más acusada todo lo que pudiera haber de individualismo en las prácticas ascéticas.

Si bien los ortodoxos aceptan el ideal contemplativo del helenismo como fin de la vida, como meta del “vivir bien” que asocia la determinación de la virtud moral<sup>601</sup>, la cual adoptan dentro del principio aristotélico, aceptado por los estoicos, del “justo medio”. Principio que anula todo extremismo<sup>602</sup>, pero que no puede ser asumido por los ortodoxos en sentido general, pues hacerlo

---

<sup>598</sup> Orígenes, De Principiis II 3

<sup>599</sup> Clemente, Str. VI 16,136,3;II 500,31;501,1

<sup>600</sup> Foucault, M. Op. Cit. Vol. III, pág.41-42

<sup>601</sup> Aristóteles, Et. Nic. II,6,9,10; 1106b 9-18

<sup>602</sup> Ibidem. Et. Eut. 10,30,1227b6-11; II, 3,2,1226b

así también puede acarrear un mal <sup>603</sup>. Se debe tratar de establecer un ideal moral que conjugue la moderación y la dignidad, en donde queden claramente establecidos cuáles son los bienes del hombre y la manera justa como debe conseguirlos. La exclusión de los extremos (*AKROTES*), implica la abolición de toda pasión <sup>604</sup>, pues es allí en donde residen las causas de que todo tiende a exceder la medida (*METRA*) de aquello que es racional <sup>605</sup>.

El estado medio es así concebido como el punto equidistante entre todas las situaciones, por lo que sólo allí un esforzado cristiano - sin un exceso de virtuosismo- puede alcanzar la templanza, la continencia y la moderación. La *SOPHROSYNE* es un estado de contentamiento, un hábito (*HEXIS*) que dispensa al individuo de las superficialidades innecesarias, puesto que se posee y se tiene siempre lo suficiente <sup>606</sup>. Es el resguardo de la "decencia" (*SEMMON*), o mejor, el ámbito en donde se desecha el exceso <sup>607</sup>. Nada hay, pues, en la moral ortodoxa, especialmente en Clemente y Tertuliano, que no se ajuste a esa idea de moderación: perfumes <sup>608</sup>; sueño <sup>609</sup>; matrimonio <sup>610</sup>. Nada, en la actividad cotidiana de los hombres, que escape al ideal de "templanza" <sup>611</sup>, ni siquiera el mundo angélico, que siempre era visto como el mundo autorestringido (*ENKRATEIA*) en el que los seres racionales gozan de total *SOPHRONOS* <sup>612</sup>.

En suma, el objetivo de esta medida no tiene otro fin que el de alcanzar la *APATHEIA*. La misma que en el medio latino es aclimatada por Tertuliano bajo la noción de *PATIENTIA*. La máxima de las virtudes. La última de las pinceladas con las que se puede completar el cuadro de la *persona*, el último nivel antes de acceder a la *gnosis*. El sabio cristiano no es más sabio por ser *ENKRATES*, sino por conseguir llegar a ser *APATHES* <sup>613</sup>. Ese es el culmen de la *persona*. La armadura queda completamente confeccionada cuando consigue el total dominio de sí <sup>614</sup>. O mejor, cuando se alcanza la total privación de las pasiones. El autocontrol es la característica fundamental del hombre que va en camino de la sabiduría. Quien llega a ese dominio de sí consigue hacerse verdaderamente casto, o como dirían Orígenes y Tertuliano, "eunucos", hombres incommovibles a cualquier deseo <sup>615</sup>.

Semejante meta no se consigue con la justa moderación, sino con la completa erradicación del deseo. La autorrestricción es necesaria para aquellos seres no puros que quieren llegar a ser

<sup>603</sup> Clemente, *Ped.* III 54,4; *Prtr.* VI 3

<sup>604</sup> *Ibidem.* II 1,16,4

<sup>605</sup> Clemente, *Str.* II 59,6

<sup>606</sup> Clemente, *Ped.* III 55,4

<sup>607</sup> *Ibidem.* III 57,4

<sup>608</sup> *Ibid.* II 66-70; Tertuliano, *De Cultu Fem.* II 6,2

<sup>609</sup> *Ibid.* II 77; Tertuliano, *De Anima* XLIII-L

<sup>610</sup> Clemente, *Str.* II 143,2; TERTULLIEN, *A son épouse (Ad Uxorem)*. Texte Crit., Traduc. et notes de C. Munier, Édit. Du Cerf, S.C. Paris, 1980. Nral. IV 2; TERTULLIANUS, *De Monogamia*, *Opera Montanista*, *Corpus Christianorum*, I 1-2.

<sup>611</sup> Clemente, *Ped.* II 4,44,5; *De Pat.* II; *C. Cel.* III 66

<sup>612</sup> Clemente, *Prtr.* II (en general la crítica a la moral de los dioses paganos); y en el mismo sentido, Tertuliano, *Capt.* XXII; Orígenes, *De Principiis* I 8,1

<sup>613</sup> Clemente, *Str.* IV 22,138,1

<sup>614</sup> Tertuliano, *De Pat.* IX; Clemente, *Str.* VII 1, 65,4

<sup>615</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*. Intr. Traduct. Not. L. Doutrelau, Du Cerf Paris, 1976.

perfectos. Los ortodoxos se apoyan sobre el ejemplo y las enseñanzas de Cristo, pues es el único “modelo de la perfecta APATHEIA”<sup>616</sup>. El único ser que revestido con la misma estructura humana no experimentó ningún impulso de sensibilidad, placer o dolor. Es por ello que el cristiano debe esforzarse por llegar a ser como él; pues el *Apathes* por excelencia, o sea, Cristo, nos muestra que podríamos llegar a igualarlo.<sup>617</sup>

Ahora bien, llegados a este punto álgido, se marca la diferencia entre los miembros de la comunidad cristiana según su aptitud para acceder a la virtud. El simple creyente normalmente se queda en el “*medium*” (*MESON*) de la acción; pero el que consigue la correcta conducta (*KATORTHOMA*) de los efectos gnósticos consigue la total salvación. La “acción media” (*MESE PRAXIS*) tranquiliza a los *simpliciores*, aquellos que no actúan perfectamente acordes a la razón y al conocimiento. No obstante, la doctrina del “justo medio”, cuya raigambre en el mundo helénico damos por descontado, sirve en el cristianismo en una primera instancia para enfrentar a los heréticos en sus tendencias a llevar hacia los extremos la licencia o el *enkratismo*. Así que el *medium* como un balance sensible entre estas dos posiciones, sirve en opinión de los ortodoxos para guiar a aquellos que necesitan instrucción en su conducta. Es una especie de barómetro moral, que mide lo “normal” y lo “patológico” de la práctica religiosa, ya por un desafío manifiesto a la bondad de la creación, ya porque se muestra una total indiferencia hacia lo correcto o hacia lo malo.

Sin duda, la versión de la *APATHEIA* romana que va a proponer Tertuliano, no deja de ser eminentemente mística, pero no renuncia a que estas formas de ascetismo sea generalizada. No se busca un conocimiento superior, ni un acceso a unas circunstancias superiores, sino a una viva aplicación de la resurrección, en la esperanza o en el goce de la consolación y en el amor al sufrimiento. Es decir, la *Patientia*, con que Tertuliano pretende romper la impasibilidad de los estoicos, es puro “movimiento”<sup>618</sup>.

El cartaginés centra su ideal de *APATHEIA* bajo la perspectiva de y la amenaza del martirio y la persecución. De modo que la propuesta de Tertuliano está más próxima a una estrategia de resistencia y de militancia que a una noción de virtud puramente doctrinal. En el moralista latino, el concepto de gracia se destaca con mayor energía que en los Alejandrinos, pues el creyente no imita a Cristo bajo el proyecto de una vida paralela, sino que hay en su intención una verdadera participación mística en la vida de Jesús. Si no fuera así, sería muy difícil que el creyente se sintiera atraído por el sacrificio de su cuerpo en un acto completamente gratuito. Ahora, que si es cierto que esta idea tan extremista del “sacrificio” a imitación del “*agnus Dei*”, no la expresa claramente Tertuliano, sino hasta su ingreso en el Montanismo, es un hecho que sólo es una forma de concretar algo que ya viene expresando desde sus primeros escritos (*Ad Martyrium* y *De Patientia*): “No hay hombre que no pueda padecer por la causa de otro hombre, lo que algunos dudan de sufrir por la causa de Dios”<sup>619</sup>.

---

<sup>616</sup> Clemente, Str. VI 9,71,2; Tertuliano, De Pat. VIII,2

<sup>617</sup> Ibidem. Str. VI 9,73,6; Orígenes, Contra Cel. II,44

<sup>618</sup> Fredouille, Jean-Claude. Tertullien et la Conversion de la Culture Antique. Etudes Agustiniennes, Paris, 1972. Pág.397

<sup>619</sup> Tertuliano, Exh. al Mart. VI, 5

El martirio es el culmen de la paciencia del cristiano. El máximo grado del dominio de sí que significa un supremo control sobre la debilidad y el temor del sufrimiento de la naturaleza humana. De modo que el Latino hace de la *APATHEIA*, no una virtud exclusiva de unos cristianos, sino una aspiración de todo cristiano, con un sentido más popular y beligerante frente a la cultura romana y la “cobardía” de los Gnósticos, pues su centro es soportar los tormentos, endurecerse en los males, buscar la impasibilidad del ánimo y del cuerpo, y el desprecio por el sufrimiento propio; en fin, el desapego de todo deseo y de toda sensibilidad.

Por su parte, los Alejandrinos más cercanos al elitismo herético y a las categorizaciones de orden platónico, exigen un nivel más elevado de preparación. No se contentan con las posiciones un tanto populistas e incitadoras del Cartaginés, sino que acuden a una exigencia intelectual mayor en el creyente. El *medium* es un punto demasiado conforme, quien quiera acceder a la “verdadera gnosis”, tiene que esforzarse en alcanzar el nivel más alto en la *APATHEIA*. Tiene que transformarse de *simpliciore* en *gnóstico cristiano* a través de las virtudes necesarias y de la educación que sigue al detalle la “*imitatio Dei*”.

En últimas, conseguir la *APATHEIA*, significa igual que en Tertuliano, establecer qué es lo que está bajo su dominio, que cosas escapen a su control y cómo puede afrontarlas. En otra forma, se debe establecer aquello de lo que somos responsables y las cosas que estando fuera de nosotros, nos hacen víctimas (por el mal o porque son pruebas divinas), y que deben indicarnos claramente cuáles son las cosas “realmente buenas” que nos convienen en verdad <sup>620</sup>. En ese proceso debemos descubrir que tales cosas son incorpóreas e invisibles, siendo ellas las máximas cosas a que puede aspirar el hombre. Las demás, las que no nos convienen deben sernos “indiferentes”, las cuales pueden ser usadas correctamente o como instrumento (el sexo, la riqueza) o superadas con absoluta indiferencia como la pobreza, la salud, la enfermedad, la debilidad o la maldad que nos ocasionan otros <sup>621</sup>.

Mas, el descubrimiento de lo que es bueno y conveniente es una tarea que ocupa toda la vida del “gnóstico cristiano”. Una labor que requiere un esfuerzo y un tiempo constante en acción sobre sí mismo hasta llegar a alcanzar ese comportamiento ideal. Quien quiera enriquecerse con la meta de perfección debe pasar por la “más estrecha vía” <sup>622</sup>.

La idea de perfección consiste así en un punto de llegada, es el resultado del mejoramiento gradual del carácter de la *persona*, cuya base reside en la libre elección. Se desecha de este modo, cualquier privilegio naturalista como el de los heréticos o algún determinismo cerrado de corte estoico, en el que se radicalizan las distancias entre *nepios o idiotas* y sabios. La perfección, en el cristianismo ortodoxo, es el producto del aprendizaje y de las formas de adquirirlo. No consiste en tomar riquezas; ni en dominar un saber con total erudición <sup>623</sup>, sino en el esfuerzo invertido que será premiado en cada individuo según sus logros.

---

<sup>620</sup> Clemente, Ped. III 85, 4

<sup>621</sup> Clemente, Str. II 109,4

<sup>622</sup> Clemente, Str. IV 21,130,5; 138,4

<sup>623</sup> Clemente, Ped. I 6,52,2

En esta forma, lo que se tiene en cuenta - especialmente en Clemente-, es el mérito más que la gracia. El creyente es aprobado o desaprobado según su crecimiento personal o según su estancamiento<sup>624</sup>. Mas, a diferencia de Tertuliano, los Alejandrinos no pretenden que el cristiano lleve su "*imitatio Dei*" hasta las últimas consecuencias. Se quiere, en realidad, que el feligrés, se adapte al máximo de preceptos bíblicos. No se puede ser perfecto como Dios, mas hay que intentarlo.

Hay que esforzarse por vivir de acuerdo a la razón o a la naturaleza (*PHYSEI*), pues ello es creación divina, no resultado accidental y caprichoso de un dios de segundo orden, maligno y voluntarioso, que crea el mundo como parte de sus deseos maliciosos y mezquinos. En esta sentido, la "naturaleza" es armonía, constituye una especie de gigantesca *didaskalia* cósmica que sirve de instrumento educador al hombre. La completa armonía entre uno y otro, lejos de hacer sentir al creyente como un extranjero en este mundo, le sirve de ambiente propicio para que éste termine de esculpir su personalidad.

Ahora bien, ¿cómo consigue ese equilibrio personal? ¿A qué disciplinas tendrá que encomendarse para conseguir su ideal de perfección? ¿Son esas disciplinas y saberes, en realidad, resultados de la búsqueda de ese ideal, o, por el contrario, es ese ideal una fabricación de las mismas disciplinas? Y, ¿en qué medida la aplicación de esas técnicas y de esos saberes son distintos y marcan la diferencia entre el "Gnosticismo Cristiano" y el "Gnosticismo Herético"?

Evidentemente, estamos ante hombres de su tiempo. Nuestros ortodoxos creen en lo que predicán, han participado del ayuno, de la mortificación de sus cuerpos, de la penitencia y de la castidad. Y han llegado a ello, porque, al igual que muchos contemporáneos, han conocido las asperezas del mundo, del matrimonio, de la riqueza y de la pobreza; el miedo, el exilio y la amenaza del martirio. Son perfectos pedagogos de sus feligreses, experimentados directores espirituales que tienen un completo dominio de sí y sirven como ejemplares modelos para difundir el cristianismo. Saben que todo no se debe enseñar a todos, ni al mismo tiempo; y comprenden con claridad, que el objetivo que hay que perseguir para conseguir su fin, la *APATHEIA*, es ante todo, la represión de los deseos: el control sobre los deseos de la carne, el cuidado o la salud del alma y el cuerpo, y la ruptura con el mundo. Y segundo, la consecución de la estructura del saber, capaz de fortificar las bases del conocimiento y de sustentar las intuiciones anticipadoras de la fe. Se exige así, un sistema técnico de dominio de la voluntad que sustente, a su vez, a un *corpus* científico y doctrinal, en el que la individualidad quede completamente circunscrita a un nuevo orden cultural, social y religioso, en el que se debe cimentar con mayor seguridad la diferencia del cristiano con el mundo en que habita, al tiempo que excluye a su competidor más próximo y molesto, los Gnósticos heréticos.

---

<sup>624</sup> *Ibidem.* I 10,93,2; 94,1

## 1. LA SALUD DEL CUERPO Y EL ALMA

El punto central sobre el cual recae el dominio de sí, reside en el control del deseo. Los ortodoxos han comprendido desde un principio, que el deseo no es malo en sí mismo, puesto que es desde un impulso deseante, el amor (*ágape* o *dilectio*), que surge el interés del creyente por intentar acceder a la vía de salvación <sup>625</sup>. En realidad lo que se quiere controlar con toda energía es la parte negativa del deseo, la mala *EPITHIMIA* o *concupiscentia* negativa.

Por consiguiente, la fuerza del deseo no depende tanto del objeto deseado, sino de la valoración subjetiva que se le dé a este objeto. “*Nam tanto maior fit concupiscentia quanto magno fecit quod concupiii*”<sup>626</sup>. Las riquezas, la gloria, el sexo no son objetos malvados en sí mismos, pues pertenecen a la obra de Dios y son acordados por Él a sus servidores <sup>627</sup>, pero el incorrecto juicio humano y una intención malvada hace que el hombre considere estos objetos con una visión pervertida. Así, estos bienes que han sido ordenados por Dios para beneficio del hombre, se convierten en objetos peligrosos por culpa de la libertad humana y su ignorancia.

Los ortodoxos insisten en coordinar la “recta razón” con la voluntad divina, con una forma de establecer que los buenos deseos y su apetencia, son productos propios de la ley natural. En tanto que los malos deseos no son sino la negación del orden natural, de la razón y de la voluntad divina. El hombre produce sus malos deseos no por naturaleza, sino por la pérdida de su naturaleza original y la implantación de una “segunda naturaleza”<sup>628</sup>, que se sobrepone a su personalidad real. Sus malos deseos surgen del pecado original y de la influencia de este hecho sobre sus impulsos (*ORMAI*), que lo dirigen hacia lo malo.

Dicho en otra forma, el hombre inmerso en el pecado, obnubilado por la situación oscura que atraviesa, no puede hacer otra cosa que rechazar a Dios, se aleja del amor divino y repliega su voluntad en su “segunda naturaleza”. Pero como también es un ser racional, capaz de discernir y desear lo bueno (*AGAPE* o *DILECTIO*), se dirige en búsqueda del restablecimiento de su “naturaleza original” y, así, procura recuperar el amor perdido de Dios. Éste es el centro mismo de la lucha del hombre contra los malos deseos, el esfuerzo que cuesta complacer a Dios y recuperar la situación original, por lo cual el creyente-converso encamina su vida a luchar contra las pasiones, a establecer cuáles son las virtudes o los bienes que verdaderamente le convienen, sus conexiones y los mecanismos que requiere para conseguirlos.

Si intentamos ser más precisos, podremos observar que el nervio de la valoración de los malos deseos, según los ortodoxos, consiste fundamentalmente en medir el grado de placer que puede producir determinado objeto al ser humano. Así que a mayor grado de placer, mayor represión de la causa del deseo. Por lo que obviamente se comprenderá que la razón que

<sup>625</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 25,5-6

<sup>626</sup> Tertuliano, De Cult. Fem. I 9,3

<sup>627</sup> Tertuliano, Adv. Marc. IV 15,8

<sup>628</sup> Orígenes, Contra Cel. III 66

conllea a la construcción de la *personalidad* del cristiano radica básicamente en erradicar todo aquello que pueda desajustar su estructura. Y en ese sentido los mayores enemigos se localizan en los deseos de la carne y en las tentaciones del siglo. O lo que es lo mismo, la construcción del sujeto pedagógico cristiano tiene como límites de sus movimientos el sexo y todo aquello que pueda conducirlo a desearlo como objeto de placer.

Así, pues, nuestros ortodoxos exigen una completa vigilancia de cada una de las actividades humanas, detallando con el mayor rigor posible cada actividad, cada elemento, cada circunstancia del quehacer cotidiano de un hombre de la época. De este modo, poco a poco van dibujando no sólo el bosquejo del cristiano ideal, sino que se van conformando los proyectos, reglas y costumbres convenientes por medio de los cuales se debe regular la vida del cristiano común y los mecanismos de ascenso para conseguir aproximarse a la perfección del *gnóstico cristiano*.

A. Quizás uno de los aspectos más vigilados en este proceso de control y de búsqueda del mayor estado de autocontrol, sea el de la alimentación y su ejercicio de abstinencia, el ayuno. Partiendo de que la alimentación es un deseo natural<sup>629</sup>, se entiende que Jesús le ha dado a los cristianos la libertad de consumir todo alimento a excepción de la sangre<sup>630</sup>. Mas de lo que se trata es de que la alimentación del creyente esté conforme a la simpleza y la sencillez de la verdad cristiana, que sirva para la vida y no para la sensualidad<sup>631</sup>. De este modo se debe evitar la gula y la ebriedad<sup>632</sup>, no por un mero deseo puritano, sino como una medida indispensable para alcanzar ese nivel de cordura que debe conseguir todo cristiano.

El exceso de alimentación y la constante ebriedad no sólo son los símbolos de la molice, sino que reflejan la imposibilidad del individuo de aceptar la verdad única y simple, y además son las causas de las enfermedades corporales y anímicas. En efecto, una alimentación frugal y una bebida ligera, mezclada con agua, generalmente, “nos permite estar despiertos”, evita que se sobrepase la moderación sin dañar al alma y hacer que el cuerpo esté propenso a las enfermedades<sup>633</sup>. Así, no se trata de que al cristiano le quede prohibido comer, sino que debe convencerse de que la abstinencia de los placeres frena los deseos<sup>634</sup>. Que para conseguir el máximo grado de templanza, debe rechazar los alimentos innecesarios o los deseos de comer cuando no se tiene hambre<sup>635</sup>.

Clemente cita los ejemplos de Mateo, Juan el Bautista y el apóstol Pedro, quienes limitaron sus vidas a comer con moderación: semillas, frutos secos, legumbres, sin probar carne. Sin embargo, el pintoresco caso de Pedro, quien se abstenía de comer cerdo, sirve para ilustrar cómo después de haber entrado en una especie de éxtasis, recibió la orden divina de probar cualquier alimento

---

<sup>629</sup> Tertuliano, De Anima XXXVIII 3

<sup>630</sup> Tertuliano, Apol. IX, 13

<sup>631</sup> Clemente, Ped. II 2,1

<sup>632</sup> Tertuliano, Apol. 35,2; Ieiun. 5,2-4; Clemente, Ped. II 3,2

<sup>633</sup> Clemente, Ped. II 7,3

<sup>634</sup> Ibídem. II 9,1

<sup>635</sup> Ibídem. II, 15,1; Str. II 120,5



pero con indiferencia, pues “no lo que entra por la boca mancha al hombre, sino lo que sale de él”<sup>636</sup>. De manera que a lo que se le debe temer es a un vano concepto de intemperancia, no a un rechazo injustificado de los alimentos.

En el mismo sentido se debe proceder con las bebidas, pues como buen deseo, el vino se equipara y se mezcla con el agua a la Eucaristía. Así, a través de esa libación, “quienes participan por la fe, son santificados en su cuerpo y en su alma”<sup>637</sup>. Mas el vino en manos de los adolescentes, sin ningún tipo de control en la forma de ser bebido, recuerda por qué se hacen tantas prevenciones: “al fermentar el vino, los senos y los órganos sexuales se excitan impúdicamente y se hinchan, firme anuncio de fornicación; el *tráuma* del alma inflama necesariamente el cuerpo y las palpitaciones obscenas suscitan una curiosidad que incita al hombre moderado a infringir la ley”<sup>638</sup>.

No obstante, todas estas prevenciones no eran exclusivas del cristianismo. En cualquier moralista pagano de la época se encuentran las mismas prevenciones, los mismos consejos y casi los mismos ejemplos<sup>639</sup>. En realidad la originalidad de nuestros ortodoxos va a consistir en dos aspectos: en primer lugar, en empezar a modelar un idea del cuerpo que debe corresponder al alma del cristiano; y en segundo lugar, la presencia del *ágape* como base de toda la actividad alimenticia.

El cuerpo atento a expulsar al “demonio del vientre”, debe tomar alimentos frugales que hacen a los hombres más sanos y vigorosos como “ocurre con los siervos respecto a sus amos y con los labradores respecto a sus dueños”<sup>640</sup>. Más adelante añadirá los filósofos respecto a los ricos, de donde se deduce sin mucho esfuerzo de la imaginación, que se trata de cuerpos tensos, delgados y flexibles, contra los símbolos de la molicie: la gordura, la dificultad de movimiento y la blandura de las carnes. Poco a poco, Clemente y Tertuliano van esbozando el cuerpo que idealizará Orígenes, un cuerpo tan ligero que posibilitará sin ninguna traba la escapatoria del alma.

De otro lado, la concepción de *ágape*, se observa en Clemente como un festín espiritual, alimento proporcional para este tipo de cuerpos alimentados frugalmente. Al no haber permiso para la abundancia, se debe repartir el exceso. La caridad debe ser base de la alimentación del cristiano, no intentará ofender al que come, como no podrá ser ofendido por no comer, pero sí deberá compartir sus alimentos y su bebida. El *ágape* no significa transformar la ciudad en una taberna, como suele ocurrir en los banquetes paganos<sup>641</sup>, sino todo lo contrario, con la máxima medida, los alimentos deben ser precedidos por el Logos a través de la oración. El *ágape* se une

---

<sup>636</sup> Mat. 15:11, comentado por Clem. Ped. II 16,3-4

<sup>637</sup> Clemente, Ped. II 20,4

<sup>638</sup> *Ibidem*. Ped. II 20,4 (la cursiva es del traductor)

<sup>639</sup> Foucault, M. Op. Cit. II, pág. 100 y ss.

<sup>640</sup> Clemente, Ped. II 5,2

<sup>641</sup> Tertuliano, Apolog., XXXV,2

a la sabiduría que lo abraza todo y “extrema su vigilancia sobre el retoño humano” haciendo de la alimentación y la bebida “un arte de regir la vida”<sup>642</sup>.

Así, pues, comer con sencillez, moderarse en la bebida, controlar las secuelas de los abusos: el sexo, la molicie, la torpeza y la ridiculez a que pueden llegar los cuerpos embriagados o excesivamente alimentados, se consideran anárquicos y antisociales. Rompen con el *ágape* y con la razón del Logos. La alimentación y la bebida quedan bajo la vigilancia de un ser superior, insertos en una instancia sagrada, en una condición que hubiese avergonzado a un Gnóstico herético, del mismo modo que asombraba a los paganos; pero que al cristiano ortodoxo apenas le abre el camino a la salvación, siempre y cuando renuncie al placer.

Cuando Clemente habla de la alimentación en el *Pedagogo*, no hace más que una leve referencia a la práctica del ayuno. Contrasta con Tertuliano, quien desde sus primeras obras empieza a reiterar de manera cada vez más contundente la necesidad del ayuno como ejercicio de control de las pasiones. Y es que este ejercicio no era una práctica para todos los cristianos, tal y como se puede observar en la actitud de Clemente, quien releva la importancia del ayuno en sus *Stromates*, casi como indicando su nivel dentro de la escala de disciplinas en el orden educacional del cristiano. Hecho que también se puede deducir en la actitud cada vez más enfática que, sobre este aspecto, asume Tertuliano en sus obras de transición y de ruptura con la Iglesia oficial, pues al querer difundir su práctica con mayor fervor y popularidad, no hace otra cosa que confirmar la categoría que se le daba a este ejercicio ascético.<sup>643</sup>

De todos modos, el ayuno se entiende como una abstinencia de alimento, y en la medida que la ausencia de alimento es signo de muerte, se debe ayunar “a fin de morir al mundo”<sup>644</sup>. Esta es una forma de actuar sobre Dios, humillándose, castigándose y obteniendo así el perdón y su favor<sup>645</sup>. Si Tertuliano insiste en este ejercicio disciplinario, lo hace porque está convencido de que a través de la abstinencia de alimentos y bebidas, conseguirá un “cambio de natura”, o alcanzará un conocimiento de secretos, de revelaciones, inclusive obtenidas a través del éxtasis<sup>646</sup>.

Clemente compartirá en cierta forma esta operación, puesto que el ayuno vacía el alma de la materia, la hace pura y ligera y la dispone como en el cuerpo a las palabras divinas. En cambio, Tertuliano destaca la función preventiva del ayuno. El ayuno es un arma contra las tentaciones sexuales<sup>647</sup>. Y la prueba es que Cristo ayunó durante cuarenta días (*Mat. 3:6; Luc. 4,4*).<sup>648</sup> Cumple una función salutífera, limpia el cuerpo, lo hace propicio a Dios mediante la purificación del alma. Pero, lo más importante, “cura” la perversión original del hombre, ya que es el pecado original un pecado de alimentación. Un pecado producido por causa de un momento de

---

<sup>642</sup> Clemente, *Ped.* II,25.3

<sup>643</sup> Fredouille, J.C. *Op. Cit.* Pág. 388

<sup>644</sup> Clemente, *Str.* IV 99,3

<sup>645</sup> Tertuliano, *De Pat.* 9,3-4

<sup>646</sup> Tertuliano, *Ieiun.* 7,6-7: “*Sed non modo naturae mutationem aut periculum auersionem aut delictorum obliterationem, veram etiam sacramentorum agritionem ieiunia de deo merebuntur.* De Anima XLVIII 4

<sup>647</sup> Tertuliano, *Ieiun.* I,1-4

<sup>648</sup> Tertuliano, *Baut.* 20,4

indecisión del hombre, que si hubiese preferido ayunar a tocar el fruto prohibido del miserable arbusto, hubiese sido salvado<sup>649</sup>.

La alimentación, o mejor, su ausencia, es un símbolo de expiación, que Clemente consigue moderar. Señala que es la fe, la esperanza y la caridad los alimentos supletorios del alma; corresponden a un ejercicio preparatorio para acceder a la *gnosis*, a la prudencia y a la *apatheia*<sup>650</sup>. Por su lado, Tertuliano, al radicalizar el ayuno como un remedio a las ofensas hechas a Dios<sup>651</sup>, pretende generalizar esta práctica entre todos los cristianos, convertirla en una regla de conducta. Así, concluye - en su período montanista- que la abstinencia es una preparación que nos llevará a la resurrección, por lo tanto debe propagarse al máximo<sup>652</sup>.

Clemente, en cambio, seguirá intentando mantener una cierta privacidad, propia de una élite de hombres dedicados a llevar hasta sus últimas consecuencias su crecimiento personal dentro del dogma cristiano. Tertuliano, en contra, pretende imponerle a toda la comunidad(*KOINÉ*), sin ninguna distinción, una prueba para la que se requiere más que una fuerte convicción. Razón por la cual la clasifica y la subdivide en varios tipos, casi como ordenándolas a gusto del consumidor. Tenemos así diferentes tipos de ayunos: xerofagia<sup>653</sup>, (requiere de una serie de dificultades que se practican durante dos semanas cada año, exceptuando el sábado y el domingo), en ella hay completa abstinencia de alimentos y baños junto al porte de ropas sucias o raídas. También está, el ayuno o abstinencia temporal, que alcanza hasta la novena hora<sup>654</sup>; y la parcial, que no admite sino pan y agua.

Con todo, la preparación para la resurrección que preconizaba Tertuliano; o, para la *gnosis*, según Clemente, tiene un objetivo más inmediato, privar de todo deseo, de toda pasión al cuerpo y fortificar el alma, la interioridad, hasta llegar a soportar los mayores rigores, las mayores torturas. Se vive en este tiempo bajo la amenaza del martirio, y, si bien las opiniones sobre este aspecto varían sensiblemente entre uno y otro moralista, ambos saben que esta es la más contundente prueba terrenal del dominio de sí que puede exhibir un cristiano; prueba, que demuestra a todos que cierto individuo ha conseguido conformar su total *personalidad*.

B. *El Pedagogo* de Clemente, refleja a una clase social acomodada, relativamente culta, probablemente vinculada al comercio y a la vida pública o cortesana. Son escasos en ella los referentes de tipo militar o agrario. Es en definitiva el libro de un cristiano educado en el paganismo, que sabe como dirigirse a ese sector de la sociedad, haciendo uso de la moral imperante y de los conocimientos filosóficos a que están acostumbrados, sabiamente adaptados al cristianismo.

---

<sup>649</sup> Tertuliano, Ieiun. 3,3-4

<sup>650</sup> Clemente, Str. IV 117

<sup>651</sup> Tertuliano, Ieiun. 3,3-4

<sup>652</sup> Tertuliano, Res.Mort. LXI,4-7

<sup>653</sup> Tertuliano, Ieiuno 2,4;

<sup>654</sup> Ibidem. Iei. II 3; X 5; XIV 2

Por ello, no se encontrará ni una sola anotación airada, ni un esfuerzo radical por marcar las diferencias tajantemente con el paganismo. Sin embargo, la novedad que se quiere destacar, consiste en que para el “converso”, hasta sus actos más insignificantes entran a participar de su conversión dentro de un plan divino. De este modo, el sutil Clemente les convence de que hay un modelo pedagógico, un educador ideal al que deben seguir e imitar. Deben imitarse sus gestos, sus costumbres y sus palabras. Si el Señor comía en un simple plato; si se sentaba en el suelo en lugar de hacerlo en una cómoda silla; si lavaba los pies de sus discípulos o vestía con un simple lienzo; o, si bebía en el vaso de tierra, el agua que le ofreció una humilde Samaritana, ¡cómo podía entonces el “converso” pretender mostrarse orgulloso, poseer joyas o vestir con ropas suntuosas!<sup>655</sup> ¡Cómo presumir de olorosos perfumes y vanos adornos!<sup>656</sup> La situación del cristiano consiste en organizar la alimentación, los vestidos, los utensilios, “en una palabra, la casa debe organizarse en orden a la persona, la edad, la ocupación y el momento”<sup>657</sup>.

La sencillez con que debe asumir el cristiano su cuidado personal, implica dar prioridad a la utilidad sobre la suntuosidad. Las cosas que adquiere deben ser para su estricto uso y su empleo tiene por finalidad lo “estrictamente suficiente”<sup>658</sup>. Se entiende así que la pobreza de deseos, conforma la mayor de las riquezas. El más rico de los hombres es el que menos desea, el que desprecia las riquezas materiales, el que evita jactarse de sus enseres<sup>659</sup>.

Un modo de vida pleno de recato, de prudencia y medida, es lo que el moralista de Alejandría insinúa a sus iniciados. Mas ese ideal exige la ruptura - también moderada en el caso de Clemente- con ciertos usos y costumbres. Se debe romper con la intemperancia de los perfumes, utilizados hasta ahora como símbolos de poder. Ciertamente, Clemente no pierde de vista que fue una mujer quien ungió los pies del Señor con un frasco de perfume; pero precisamente por ello, fue la unción de una mujer “que no había experimentado aún el cambio de Logos -porque aún era pecadora- y ella honró al Maestro con el perfume que consideró como lo más hermoso que tenía...”<sup>660</sup>. Lo censurable no es entonces el perfume, ni los adornos, sino el uso indebido que se les da. El disfrute que aprovechan de ellos las jóvenes muchachas, los hombres, y su abuso tratando de ambientar con sus olores todos los lugares, le llevan a decir al Alejandrino que el “refinamiento del perfume fuerza también a los orinales a despedir buena fragancia”<sup>661</sup>. El medio sofisticado al que se dirige Clemente, se encuentra completamente amenazado por la asechanza del afeminamiento de las costumbres, y los perfumes acompañados de los afeites y las buenas maneras, los signos distintivos de la decadencia y la corrupción. Cosa que lleva al Pedagogo Alejandrino a insinuar -no se sabría decir si en broma o en serio-, la expulsión de la ciudad de los perfumistas y de sus comerciantes junto con los teñidores de lana bordada<sup>662</sup>. De modo que lo que se debe conseguir para la urbe es que se “unjan del perfume inmortal de la

---

<sup>655</sup> Clemente, *Ped.* II 38,1-3

<sup>656</sup> *Ibidem.* II 65,1

<sup>657</sup> *Ibid.* II,38,3

<sup>658</sup> *Ibid.* II 39,1

<sup>659</sup> *Ibid.* II 38,4

<sup>660</sup> *Ibid.* II 61,2

<sup>661</sup> *Ibid.* II 64,4,5

<sup>662</sup> *Ibid.* II 65,1-2

moderación”, y de elegirles a las mujeres perfumes que no “atonten al hombre, puesto que el abuso de aceites perfumados huele más a funeral que a vida comunitaria”<sup>663</sup>.

No obstante, si los perfumes no deben producir placer, entonces que produzcan utilidad. Y si este concepto, según se comprende desde la visión estoico-cristiana de Clemente, no equivale como en nuestro tiempo a ganancia, sino a servicio, los perfumes y los aceites aromáticos deben ser clasificados según este criterio: por olores que no sean embriagadores ni afrodisíacos<sup>664</sup>; aceites que animen el cerebro cuando se está indispuerto, y que incluso fortalezcan el estomago. El Alejandrino no hace otra cosa que acudir a los conocimientos médicos de su tiempo, la medicina alopática de la que se sirven tanto herméticos como Gnósticos heréticos, y en la cual confía plenamente en sus bondades terapéuticas: “sólo debemos usar el perfume como remedio medicinal o ayuda para revitalizar una facultad que lentamente se va extinguiendo, o para cuidar los catarros, los resfriados y el malestar”<sup>665</sup>.

De este modo, lo que no es útil y causa placer se considera que conduce al desenfreno y a la corrupción de las costumbres<sup>666</sup>. Mas en el caso de los perfumes, el vestido y los adornos hay que medir hasta donde son sólo elementos de placer y hasta donde ostentación. El peligro de traspasar el “justo medio”, estriba en que nos alejemos de la verdad y nos hagamos presa de la sensualidad que provoca lo superfluo<sup>667</sup>. Esas son las cosas que deben delimitar la frontera entre el cristiano y el pagano, pues estos últimos son los que deben dar muestra de indisciplina e insensatez y no al contrario. Por lo que el sentido de la austeridad cristiana debe perseguirse hasta en el más mínimo detalle. Y Clemente lo practica. Posa su mirada hasta en la descripción de lo más insignificante<sup>668</sup>. Acoger la simplicidad es imitar con todo rigor a Cristo, con lo cual se preocupa de la santidad e iguala toda superioridad y se procura en la vida corriente la utilidad que se persigue en lo superfluo.

Por su parte, la visión que pudiera añadir a esto su contemporáneo Tertuliano, no contiene grandes novedades, excepto por cierto énfasis con que marca la influencia de estos bienes externos sobre la salud del cuerpo y el alma. Su tono, siempre más severo, intenta delimitar la diferencia que debe haber en las costumbres y los modos exteriores del cristiano frente al pagano y el herético. Centra para ello su análisis en una serie de vicios de los que parece ser protagonista principal la mujer. Y sobre esa base intenta establecer las costumbres relacionadas con el vestuario, los adornos y los componentes del tocador en una escala de valores fijo.

Así, partiendo del origen satánico de las joyas, los afeites y las tinturas, los engloba bajo los términos *cultus* y *ornatus*, que, a su vez, quedan generalizados bajo el vocablo *habitus*. El *cultus* concierne al oro y la plata, las pedrerías y las vestimentas que conforman la *ambitio*, el vicio que contraría a la verdadera virtud, es decir, a la *humilitas* que debe procurar todo cristiano. El

---

<sup>663</sup> Ibid. II 66,1

<sup>664</sup> Ibid. II 68,1

<sup>665</sup> Ibid. II 68,2

<sup>666</sup> Ibid. II 68,4

<sup>667</sup> Ibid. II 103,4

<sup>668</sup> Por ejemplo, en el calzado: en el cual no se debe buscar otra cosa que el beneficio y la simplicidad. “Es mejor ejercicio para la salud como templo del cuerpo y el alma, marchar descalzos” (Ped.II,117,2)

*ornatus* corresponde al arreglo del cabello y al arreglo exterior del cuerpo, en general. Son los elementos que Tertuliano califica con un término tan fuerte como *prostitutio*, opuestos a la *castitus*, y que al mismo tiempo suponen la frontera de lo pagano, lo herético y lo cristiano.<sup>669</sup>

No obstante, el moralista latino no pierde de vista que tanto los unos como los otros (paganos y herejes), tienen una idea de la virtud que debe ser entendida como falsa. La verdadera virtud que se opone a este pseudo-pudor, es la *pudicitia* cristiana que no se limita a conservar la integridad del cuerpo, sino que obliga a hombres y mujeres a llevar con mesura y precaución el *cultus* y el *ornatus*. De modo, que mientras Clemente se esmera por convencer a su público de que se puede llevar una vida cristiana sin marcar excesivas y rudas diferencias con la moral pagana; Tertuliano, por su parte, trata de acentuar las distancias con el vigor de unas condiciones en las que el pudor se entroniza en el corazón del creyente y se manifiesta en todo su cotidianidad. “¿De qué modo llamamos a la gravedad el servicio de la castidad, si nuestra obligación, el aspecto exterior de toda nuestra persona, no ofrece la imagen de severidad?”<sup>670</sup>. El Cartaginés no pierde el tiempo en hacer filigranas retóricas, va directamente al asunto, y señala así que la base de la conservación de toda virtud es el temor y hacer que este sea percibido por el creyente, causa su mejor efecto. Por lo tanto, la tarea del pudor es prevenir los peligros que los ángeles pecadores enseñan a los hombres, es decir, los afeites, adornos y demás vanidades que afectan a los individuos que los rodean. Ese es el motivo por el cual se centra más en la mujer, pues es ella quien más se muestra proclive a caer en esos tipos de tentaciones, además que los utiliza para seducir al hombre.<sup>671</sup>

Sin embargo, Tertuliano cree que la edad es un buen remedio. Con los años se gana en severidad, se compensa con frialdad las excitaciones que produce el tocador, el esplendor y el porte<sup>672</sup>. De manera que el pudor debe incitar al cristiano a la castidad; a declararse eunuco(*spadonis*) espontáneamente, practicando la “circuncisión” de los bienes innecesarios para la salvación<sup>673</sup>. Corte radical y necesario con los bienes del mundo, que lleva a Tertuliano a exclamar: “*Nos sumus circumcisio omnium, et spiritualis et carnalis*”<sup>674</sup>. Mas estos bienes(*saecularis*), son las materias que nos han revelado los ángeles pecadores, y que al mismo tiempo Dios las permite para probar nuestra fuerza ante las tentaciones.<sup>675</sup>

En este sentido, la diferencia entre hombres y mujeres prácticamente no existe. Lo único que los distancia es que los *habitus* de los hombres son propios de sus sexo: “cortan la barba, se depilan,

---

<sup>669</sup> Tertuliano, Véase la introducción a *De Culto Feminarum* de Marie Turcan. Edic. Citada.

<sup>670</sup> *Ibidem*. II 8,3,15: “*Quomodo autem gravitatem administrandae pudicitiae adhibebimus, nisi et in facie et in culta et in totius hominis contemplatione severitas circumferatur?*”

<sup>671</sup> *Ibid.* II 9,2: “*Esta pompa que lleva el negocio de la lujuria y molesta las normas de la castidad, deja ver fácilmente, que la gracia del decoro cuando se asocia con el arreglo del tocador, se prostituye; hasta tal punto que si hace falta, la excita y la vuelve ingrata, la deja desarmada y perece*”.

<sup>672</sup> *Ibid.* II 9,4

<sup>673</sup> *Ibid.* II 9,7: “*Nam enim et ita multi faciunt et se spadonatus obsignant, propter regnum Dei tam fortem et utique permissam voluntatem sponte ponentes?*”

<sup>674</sup> *Ibid.* II 9,10

<sup>675</sup> *Ibid.* II 10,2-5

se afeitan los alrededores del rostro, ordenan sus cabellos y los colorean, suprimen cualquier parte que empieza a canear, usan el pigmento de las mujeres extendiéndolo en todo el vello del cuerpo, polveen las partes restantes ungiéndose con un abrasivo, puesto que también consultan en toda ocasión el espejo, mirándose ansiosos”.<sup>676</sup> No tienen en cuenta que “donde está Dios allí está el pudor, allí está la gravedad que lo apoya y lo acompaña”<sup>677</sup>. Los afeites y la sensualidad son contrarios a la castidad, por lo que el cristiano no tiene, según Tertuliano, ninguna ocasión de adornarse. Tanto el hombre como la mujer debe guardar la *pudicitia*, o mejor, debe interiorizarla tanto que se haga manifiesta como parte de la expresión natural del cristiano. Una mujer, por ejemplo, no puede justificar el *habitus*, es decir, los adornos y los arreglos que brinda la cosmética, ni siquiera para las actividades externas que le exige la caridad. Cualquier forma de “artificio está unido a la prostitución del cuerpo”<sup>678</sup>. Roma, la ciudad cuyo nombre Tertuliano prefiere no nombrar llamándola bajo el eufemismo de “la ciudad de las siete colinas”<sup>679</sup>, aunque su verdadero nombre es el de “prostituta” pues sus *habitus* son el púrpura, el escarlata, el oro y las pedrerías; no se diferencia de Támara, la mujer que sedujo a Judá, cuyos métodos no fueron otros que el *ornatus*, los engaños que producen los cosméticos, los peinados y los adornos<sup>680</sup>.

No cabe duda que la analogía entre la mujer libertina y la capital del mundo pagano, tiene una más amplia significación. Sin embargo, lo que el Moralista Cartaginés quiere hacer patente sobre todo, es que el exterior de la *persona*, esto es: la medida en el traje, el peinado y el porte, en general, requiere de una total aprobación social. Un Gnóstico herético que, en algún momento, hubiese cuestionado esta preocupación de Tertuliano por la aceptación que otros hombres debían hacer de su imagen, recibiría la respuesta firme del moralista, citando al Apóstol: “Que nuestro corazón aparezca a los ojos de los hombres”<sup>681</sup>. Y evidentemente, lo que debe ocurrir es que el cristiano brille entre los “hombres tenebrosos”; que se destaque sobre los demás miembros de la sociedad que se encuentran inmersos<sup>682</sup>, no por un brillo interior natural- como sugeriría un Gnóstico-, sino por su exterioridad manifiesta.

En efecto, Tertuliano no invita a vivir. El Cartaginés no busca justificar la existencia de los bienes exteriores, como lo hace su colega Alejandrino. No puede, ni le interesa, saber que hay perfumes aromáticos con fines terapéuticos o medicinales, capaces de revitalizar el cuerpo y el alma. Ni que hay una forma de peinarse, maquillarse o conseguir un arreglo personal conforme a la medida. No; nuestro moralista quiere que la personalidad del cristiano se destaque menos por su sencillez, que por su recatado pudor o por sus casi desapercibidas costumbres. Para el riguroso latino, “el pudor cristiano no se basta con ser visto y ser veraz. La plenitud de esta debe ser tanta que emane del alma al *habito* y surja desde la conciencia hasta la superficie...”. “Se conjuren, así, las delicadezas de las cuales la molición y la flojedad puedan afeminar la fe”<sup>683</sup>.

<sup>676</sup> Ibid. II 8,2.

<sup>677</sup> Ibid. II 8,3

<sup>678</sup> Ibid. II 12,2

<sup>679</sup> Ibid. II 12,2

<sup>680</sup> Ibid. II 12,3

<sup>681</sup> Ibid. II 13,1

<sup>682</sup> Ibid. II 13,1

<sup>683</sup> Ibid. II 13,3

El cristiano y, concretamente, la mujer cristiana debe destacarse socialmente, no por su elegancia, ni por sus trajes o joyas, sino porque debe estar preparada para “soportar atónita la dureza de una cadena” y para que su nuca le deje espacio a la espada<sup>684</sup>. En otras palabras, “los tiempos de los cristianos no han sido atravesados, ahora y siempre, por el signo del oro sino del hierro”<sup>685</sup>. La imagen acabada del porte de la mujer cristiana, permite por reducción en contrario, deducir la del cristiano ideal, “viste la estola de los mártires”<sup>686</sup>. Se maquilla con la moderación. Sus ornamentos y cosméticos son las palabras de los profetas y de los apóstoles; su rostro es el silencio. De sus oídos penden las palabras de Dios y sus nuca están rodeadas del yugo de Cristo. Sus vestidos están confeccionados con la seda de la honestidad, el lino de la santidad y el principio del pudor. Mujeres sumisas a sus maridos, quienes a su vez se someten a la voluntad de Dios.

Clemente y Tertuliano consiguen hacer, cada uno a su manera, una imagen muy aproximada de lo que debe ser la visualización exterior del cristiano. A muchos les sorprenderá su tremenda semejanza con el ideal moral en boga entre los paganos - Plutarco o Séneca, p.ej.-; sin embargo, siempre habrá que destacar lo que significa el ideal del “justo medio” para los cristianos y que siempre los distanciará de sus congéneres paganos o heréticos. El sentido terrenal que tiene para un pagano conseguir ese ideal moral, depende fundamentalmente del propio individuo, y muy secundariamente de la intervención de la Providencia o del Azar. En un herético, generalmente, equivale a la *ADIAPHORIA*, la total indiferencia, que logra mediante unas condiciones naturales preestablecidas y la aplicación de una serie de técnicas ascéticas, que le sitúan en una condición privilegiada y distante de la cotidianidad del mundo sensible. Mas en el ortodoxo, ni la lucha personal que mantiene el sabio pagano por conseguir mantenerse en el “justo medio”, ni la autoconvicción del Gnóstico herético de su situación privilegiada, son suficientes. Su ideal de *persona* debe someterse a una reglas universales, cuyo fin trascendente, hace que los elementos sobre los que se constituye se cumplan de un modo más estricto, al tiempo que se muestra una mayor despreocupación por alcanzar la realización personal en la vida terrenal. El error o el pecado no son por ello, un problema de ignorancia o de conciencia en sentido estricto, sino de situación dentro de esta existencia. Por lo que su moral no tiene como fondo el conocimiento, ni la consecución de una vida mejor en este mundo, sino la salvación. Así, la vida sólo es expiación de un pecado original, base fundamental que sirve de hilo conductor al plan de educación divina, en donde la continua y agobiante rememoración de esa condición culpable, amparada entre el *ágape* y el temor, como instrumentos pedagógicos que aguijonean al cristiano para que asuma la vida de este mundo como una propedéutica para la otra vida.

Con todo, nuestros ortodoxos tampoco logran ponerse de acuerdo. Cada uno representa, de un modo u otro, la mentalidad griega o latina, según se van determinando sus diferencias, pero integradas ambas posiciones a una dogmática cristiana más o menos común y precisa. En otras palabras, se esfuerzan por mantener la unidad doctrinal, pero acomodada a la forma de pensar y al carácter de la sociedad en que se desarrolla. Así, las posiciones de lo que podríamos llamar, los heleno-cristianos, sea la del alegre y siempre mesurado Clemente, o la del más pesimista Orígenes, se caracteriza fundamentalmente por esforzarse en adaptar la doctrina a

<sup>684</sup> *Ibid.* II 13,4

<sup>685</sup> *Ibid.* II 13,6

<sup>686</sup> *Ibidem.*



una moral positiva, basada en el disfrute de las cosas terrenas sin hacerse esclavo de ellas, tratando de atraer a los paganos y a los heréticos con medios de persuasión que les convenzan de su error; pero, sobre todo, que les de la impresión de no haber traicionado a su cultura, ni a sus creencias. En el Latino, en cambio, a los hombres y mujeres a las que dedica sus diatribas contra los vicios del mundo, parece exigirles que en sus trajes, en sus miradas o en sus gestos, deben avisar a quienes les rodean que son portadores de la muerte. A los paganos y a los heréticos si no los amenaza, los condena. Nunca trata de atraerlos con medios suaves y persuasivos, sino bajo la fuerza de discursos airados, cuyo centro radica en el terror. Así, mientras el Pedagogo Alejandrino destaca el servicio de los bienes externos, la lucha contra los deseos y la exhortación a vivir mejor; el Cartaginés pone el acento siempre en el abuso, la sumisión y el martirio.

C. Un tercer elemento que se puede destacar en este esquema sobre la salud del cuerpo y el alma, reside fundamentalmente en el sueño. Es este aspecto en el que el alma parece cumplir una función decisiva, se evidencia una elevada preocupación por los elementos externos que puedan afectarlo. En efecto, al ser el sueño un *speculum mortis*, como diría Tertuliano, su profundidad va a residir no tanto en el despertar de los deseos, sino en la posible forma como podría convertirse en una obnubilación del pensamiento.

Clemente mueve su exposición todo el tiempo dentro de esta perspectiva. El sueño debe ser corto, poco confortable y siempre precedido por una invocación al Logos <sup>687</sup>. Sus indicaciones y consejos son así más de tipo preventivo: una cama dura es mejor que una excesivamente blanda y sofisticada; para acoger el sueño, se debe buscar mantener el cuerpo rígido y en equilibrio, en la más completa austeridad<sup>688</sup>, y vigilando continuamente la alimentación y las bebidas, cuyo exceso pesa sobre el sueño, arrastrando la "razón hasta la inconsciencia" <sup>689</sup>. Sin embargo, por lo poco que profundiza en este punto, pero, a su vez, por la gran cantidad de prevenciones que sugiere contra la pérdida de conciencia que puede provocar el sueño, parece probable deducir que Clemente es conocedor de los profundos peligros que encierra el mundo onírico, los cuales no se atreve a abordar con claridad. Se limita a lanzar afirmaciones lapidarias, tales como: "el sueño no debe significar un relajamiento total, sino un reposo"<sup>690</sup>; o la condenación bíblica del durmiente: "*Todo hombre que duerme no vale nada, no vale más que un hombre sin vida*(Juan 1:3-4)"<sup>691</sup>. Con lo que decide más bien orientar el ejercicio de lo que debe ser un sueño controlado por la razón, antes que arriesgarse a explorar su naturaleza o sus posibles afecciones psico-somáticas. Es más ni siquiera se atreve a insertarlo dentro del contexto doctrinal, de donde no aprovecha sino una tímida referencia a la austeridad en que se produjo el sueño de Jacob<sup>692</sup>.

<sup>687</sup> Clemente, Ped. II 77,1

<sup>688</sup> Ibidem. II 77,2-3

<sup>689</sup> Ibid. II 81,1-2

<sup>690</sup> Ibid. II 78,5

<sup>691</sup> Comentado en Ped. II, 79,3

<sup>692</sup> Ibidem. II 78,3

Así, mantenerse en permanente vigilia parece ser la consigna del Alejandrino: "debe levantarse de noche frecuentemente y bendecir a Dios"<sup>693</sup>; debe hacerse ejercicio y algún esfuerzo que lo mantenga en estado de vela continuo; debe cuidarse de la sobriedad en los alimentos y en las bebidas, para que el sueño no hunda el alma en sus profundidades, y haga del cuerpo protagonista de ese espectáculo bochornoso de "ronquidos", "eructos" y "vientos atascados"<sup>694</sup>. Evitar las causas que hacen del sueño alucinación y del cuerpo incontinencia, constituyen el objetivo de Clemente. Mas lo que no se dice, lo ausente en el discurso del Alejandrino, es lo que le pone en evidencia. Clemente vive en la misma época de Artemidoro, de Hermipo Berinense y de una larga literatura dedicada a los sueños, su clasificación y análisis. Una tradición a la que han acudido estoicos como Posidonio hasta médicos como Sorano, y que se había propagado por estos tiempos como un "arte del dormir". En donde se ve claramente que el sueño está fuertemente vinculado con los deseos de la carne y, al mismo tiempo, tiene aspiraciones espirituales más extremas, más esotéricas si se quiere, que permiten explorar espacios que el Alejandrino seguramente no quiere dar aún a conocer a sus didáskalos.

Tertuliano nos da un mejor testimonio. En su "*De Anima*", se preocupa de los elementos necesarios para conciliar bien el sueño: forma de dormir, posición del cuerpo en el lecho, alimentación adecuada, etc. No obstante, su intención no parece reducirse a la finalidad pedagógica del Alejandrino. Su interés es más demostrativo, por lo que ahonda con mayor profundidad acerca de los problemas que rodean al sueño. Explora su naturaleza, se esfuerza por determinar cuál es su posición dentro de la estructura escatológica del cristianismo. Señala así que el sueño es la actividad del alma mientras el cuerpo reposa<sup>695</sup>. Y Adán, el durmiente original, es el prototipo humano que muestra el dormir como algo tan natural y necesario como comer o beber<sup>696</sup>. Y también es sagrado, como lo es la imagen de la muerte de Cristo. Efectivamente, dormir es anticipar la muerte, tal y como lo dijo ya Clemente, pero también es la imagen de supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo, así como el despertar es un símbolo de la resurrección de la carne<sup>697</sup>.

Desde luego, Tertuliano no tiene otra finalidad que hacer del sueño una parte de la demostración de su concepción - ya declaradamente Montanista- de la doctrina cristiana del alma. Ésta no se puede separar radicalmente del cuerpo antes de la muerte; y así en el sueño lo que ocurre, cuando hay una elevación extrema del alma abandonando el cuerpo, es producto de la influencia de los *incubus* o de una alteración o una enfermedad. Si el alma abandonara el cuerpo por su propia voluntad antes de la muerte, sería algo así como llevar al traste toda la concepción cristiana de la resurrección de la carne y, por supuesto, a negar la redención.

Estos son aspectos que el Alejandrino eludió, quizás para no tocar fibras más delicadas de la doctrina ante un público no especialista. En cambio Tertuliano, en su afán por popularizar la doctrina, inclusive en sus puntos más álgidos, se arriesga a descubrir la *insania* que hay en el sueño. El accidente o las circunstancias concomitantes que hace que el cuerpo al dormirse,

<sup>693</sup> Ibid. II 79,3

<sup>694</sup> Ibid. II 81,1-2

<sup>695</sup> Tertuliano, *De Anima* XLIII,8

<sup>696</sup> Ibidem. XLIII,9

<sup>697</sup> Ibid. XLIII,12

permita que el alma trabaje libremente. Hecho que era, precisamente, lo que Clemente quería regular y conservar dentro de los límites de la razón, dejando que el alma siguiera actuando, pero produciendo movimientos ineficaces que no afectaran su propia atención, y mucho menos influyeran sobre el cuerpo y sus sentidos. Un alma móvil, activa y sin distracciones producidas por las pasiones corporales, hacía que los pensamientos fueran sus verdaderos sueños<sup>698</sup>. Mas cuando el alma se sale del control de los sentidos de percepción, se produce ese accidente que Tertuliano denomina *insania*. Se presenta el éxtasis o formas de sueño en que el sujeto no es dueño de sus sentidos, pero en el que puede aparecer como protagonista<sup>699</sup>. El individuo puede ser así iluminado o asombrado por la experiencia onírica que vive, y en donde esas imágenes no constituyen una verdadera *insania*, sino que poniendo al pensamiento fuera de sí, nos presentan en ocasiones “imágenes razonables”<sup>700</sup>.

Ahora bien, lo que hace el Cartaginés en este punto es aprovechar las concepciones médicas de Sorano, tal y como lo manifiesta en este texto, y adapta la noción de éxtasis a la escatología y la simbología cristiana. En un primer nivel, en la mente del hombre pueden actuar, como resultado de ese accidente o *insania*, elementos celestes angelicales o diabólicos. El sueño puede ser así un campo de acción de las imágenes o representaciones de la lucha que se debate entre las pasiones y los deseos de los hombres. Así, la *forma primordii* de los sueños, el de Adán, cuyo “accidente” conlleva la aparición del Espíritu Santo, que debe evaluarse como un acto positivo, una señal o un aviso para el durmiente. En cambio, si fuera por un *excessus sensus* o una *amentiae instar*, no podría ser sino una prueba o el resultado de la acción de los demonios. La medida, probablemente se establecerá bajo la referencia de las partes del alma que afecte: si los movimientos de las partes bajas del alma son los que actúan, sabremos que la acción es diabólica; si, por el contrario, se causan desde la inmortalidad o la divinidad, podemos estar ante un éxtasis profético<sup>701</sup>.

Probablemente Tertuliano no tiene en este aspecto nada de original, sus fuentes son - el mismo las menciona- Hermipo Beritense y una enorme tradición que le precede<sup>702</sup>, quienes habían clasificado los elementos comunes en la interpretación de los sueños, especialmente de tipo oracular<sup>703</sup>. A partir de estos criterios, Tertuliano clasifica los sueños oraculares y los separa de los proféticos. Condena a los primeros<sup>704</sup>, y los declara obra de los demonios, mientras eleva a los sueños proféticos, en general, como obras del Espíritu Santo o de los ángeles.

Hay, así, sueños falsos, confusos o impuros, generalmente causados por los demonios<sup>705</sup>. Los hay también causados por Dios, quien se hace conocer a hombres como Nabucodonosor a

---

<sup>698</sup> Clemente, Ped. II 82,3

<sup>699</sup> Tertuliano, De Anim. XLV.4

<sup>700</sup> Ibidem. XLV 6

<sup>701</sup> Ibidem. XLV 3-5

<sup>702</sup> Entre ellos: Artemón, Antifón, Estrato, Filocoro el Ateniese, Epicarmo, Serapión Cratipo, Dionisio de Rodas. Este texto es una verdadera fuente de autores clásicos, conocidos y desconocidos hoy, que prueba claramente la enorme importancia de tales prácticas de clasificación e interpretación de los sueños entre los contemporáneos de Clemente y Tertuliano.

<sup>703</sup> Ibid. XLVI 10.1

<sup>704</sup> Ibid. XLVI 10.1

<sup>705</sup> Ibid. XLVII 6

través del sueño. El sueño divino debe ser edificante y revelador de la verdad, sin embargo, no es la única clase de sueño positivo. Puede darse una tercera clase en la que el alma se muestra a sí misma por un intento de contemplación de la coherencia de las cosas. Estos eran los verdaderos sueños extáticos, aquellos que Posidonio había considerado "*quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur*"<sup>706</sup>. Un tipo de sueños, en los que se combina el dominio de sí y la influencia divina o demoníaca, según se diera el caso, llega a ser una función que le es propia al alma. Es decir, el alma puede controlar los estados de éxtasis oníricos, tal y como en su momento lo sugieren algunos Gnósticos heréticos. Para Tertuliano, el sueño extático tendría una motivación voluntaria (*ex arbitrio somnare*), que ocurriría durante y dentro de los límites del éxtasis<sup>707</sup>.

De ahí que sea tan importante para Tertuliano regular la alimentación, las posturas del cuerpo al momento de dormir, pues sus experiencias personales le indican cuando no sucede nada o cuando puede haber sufrido un cierto tipo de sueño, casi como consecuencia de la forma de dominio o de lo que ingirió antes de dormir<sup>708</sup>. Los ejemplos bíblicos no se hacen esperar, pues Tertuliano teme estar franqueando las fronteras de los paganos y de los heréticos<sup>709</sup>. El caso de Daniel, quien se alimenta exclusivamente de legumbres durante tres semanas, no tiene como fin el ayuno o el sueño extático, sino alabar al Señor con humildad. Además, la abstinencia no es garantía de estos estados, por lo cual no debemos forzar los estados extáticos a ultranza, sino tratar de que Dios nos traiga sueños razonables.

En esta forma se hace evidente que Clemente, en *el Pedagogo*, ha ocultado los efectos secundarios del sueño. Ha tratado de mantener a sus discípulos con la "mente puesta siempre en Dios" y en la "obtención de la perpetuidad de la vida", gracias a su "entrenamiento en la vida"<sup>710</sup>. Mientras menos sueñe el creyente, y más atento y vigilante se encuentre hacia el movimiento de sus pasiones, mayor garantía hay de que la eficacia del dominio del alma sobre el cuerpo se conserve sin riesgo. Y Tertuliano, en igual medida estaría de acuerdo con su colega alejandrino, si no fuera porque reconoce que el sueño también es un camino de acceso a la divinidad, y que es el lugar en donde se produce la lucha entre los buenos y los malos deseos. De donde resulta que en un nivel intermedio, entre lo divino y lo demoníaco, el hombre puede controlar una parte de sus sueños más extremos. Tiene así el individuo, como parte de su propio autocontrol una parte de responsabilidad en el mundo onírico que se fabrique en su mente. Y, del mismo modo, dependen de él las consecuencias divinas o demoníacas que ha llegado a provocar.

El problema, visto así, no está entonces en el sueño, sino en qué se sueña. Mas lo natural es dormir y soñar. Lo verdaderamente enfermizo y *contranatura*, sería lo contrario. Los Atlántes que describe Heródoto, o el insomnio en que permaneció durante cinco años Epimenedes, no pueden ser mas que *vitium animae*, jamás una cualidad; pues el sueño no solo es una necesidad natural, como ha demostrado hasta aquí el Cartaginés, sino que es un camino hacia el

<sup>706</sup> Posidonio, Frag.108,Cic."Div",1,64

<sup>707</sup> Ibid. XLVII 4

<sup>708</sup> Ibid. XLVIII,3

<sup>709</sup> Ibid. XLVIII,4

<sup>710</sup> Clemente, Ped.II 82,3

conocimiento divino. Quien no sueña, o mejor, quien no duerme está condenado a experimentar los extremos de la vigilia, lo cual es también romper con el “justo medio”.

D. De otra parte, Tertuliano que habla tanto del cuerpo y de la carne, no precisa los deberes que se requieren para su cuidado. Sus referencias van siempre vinculadas al tema de la muerte, como por ejemplo: prohíbe la incineración de los cuerpos<sup>711</sup>. Sobre el aborto, al cual denomina *Homicidii festinatio prohibere nasci*<sup>712</sup>. Alguna polémica apreciación sobre la tortura física como medio de conseguir la confesión<sup>713</sup>, que, sin embargo, no debe aplicarse al cristiano so pretexto de que el verdadero creyente nunca miente. Mas nada que se pueda registrar - aparte de lo ya expresado en *De Cultu Feminarum*- sobre el cuidado del cuerpo o de su embellecimiento. Parece como si el Cartaginés no hubiese visto en este elemento de la dualidad humana, nada más que un receptor sobre el cual imponer todas las exigencias necesarias para acallar las voces de los sentidos. Quizá, su reflexión tenía en ese punto la seguridad de que el cuidado del cuerpo y su belleza, era la suma resultante de la aplicación de todos esos ejercicios de autorregulación.

Es probable que sea así, pues se presenta como un enemigo acérrimo de los gimnasios y de los baños públicos. Ambos, lugares dedicados por el helenismo a rendir culto a la transformación, embellecimiento y exhibición de los cuerpos varoniles y femeninos. Mas este aspecto no le preocupa tanto al Moralista Latino; si, en cambio, la práctica de ejercicios corporales dirigidos a hacer “del cuerpo artificial... un intento de sobrepasar la obra divina”<sup>714</sup>. Si la modificación que ejerce sobre sí el atleta rompe con la complexión física que la naturaleza le ha dado, es aún peor la modificación exterior que hace un actor para representar una obra<sup>715</sup>: cuando calza el coturno<sup>716</sup>, cuando porta una máscara<sup>717</sup>, así como cuando viste prendas femeninas. “Dios ha prohibido toda representación de lo real”<sup>718</sup>, dice Tertuliano. No se puede aceptar que un actor reproduzca la voz o finja los sentimientos de un personaje, pues el “autor de la verdad no anima eso que es falso, la total ficción es a sus ojos adulteración de la verdad... condena toda hipocresía”<sup>719</sup>. El embellecimiento del cuerpo mediante la transformación de la complexión atlética, y la representación del histrión o del actor, son condenables simplemente porque no se dirigen hacia el beneficio de la *personalidad*. Lejos de contribuir a fijarla, a hacer del cuerpo un elemento de esa estructura a través del cual consiga manifestarse, el cuerpo del atleta y la máscara del actor, ocultan, despersonalizan, alejan al hombre aún más de su “naturaleza original”.

---

<sup>711</sup> Tertuliano, De Cor. II. XI 23, 176,23-24

<sup>712</sup> Tertuliano, Exh. Cast. XII 33-36; Apol. IX, 18

<sup>713</sup> TERTULLIANUS. *Ad Scapulam*. Opera Montanista, Corpus Chris... IV 1-2; 13,2-6;

<sup>714</sup> Tertuliano, De Spect. 18,2

<sup>715</sup> Ibidem. 23,3

<sup>716</sup> Ibid. 23,4

<sup>717</sup> Ibid. 23,5

<sup>718</sup> Ibid. 23,6

<sup>719</sup> Ibid. 23,5-6

Dentro de la misma línea de desvalorización del cultivo de la belleza corporal, se encuentra Clemente. Empero, para el Pedagogo Alejandrino esta crítica al exceso de cuidados corporales, responde más que a una intención de propagar la moral cristiana, a todo un esfuerzo de recomposición de la virtud dentro de las costumbres sociales de su tiempo.

En efecto, según el retrato que dibuja Clemente en estos pasajes que dedica a la belleza corporal, el principal problema del ambiente cortesano al que parece estar dirigido *el Pedagogo*, consiste en el total afeminamiento de las costumbres. En su descripción aparecen hombres viejos exclusivamente dedicados a cubrir sus canas; o, a esforzarse por hacerse pasar por jóvenes<sup>720</sup>; preocupados por los afeites, el corte de la barba, el depilado del vello<sup>721</sup>. Hechos que Tertuliano ya había destacado en *De Cultu Feminarum*, pero que en la crítica del Alejandrino apuntan hacia un problema más concreto que al simple vicio del *ornatus*. Es decir, a la total flojedad de las costumbres que ha llevado a los hombres a la casi total indefinición sexual, en donde unos parecen lo que no son y los que son aparentan otra cosa<sup>722</sup>. O lo que es lo mismo, una creciente marejada de prostitución y homosexualismo parece estar invadiendo todo el orden ciudadano. La “lujuria” es la principal consecuencia del excesivo cultivo de la belleza corporal, corroe a la familia y con ello a la comunidad en su totalidad<sup>723</sup>.

Esta especie de reencarnación de Sodoma y Gomorra, según como describe Clemente los usos y costumbres de su tiempo, no tiene otro objetivo que la recuperación de los signos viriles de la sociedad. En otras palabras, sobre un modelo estético de lo que debe ser el aspecto físico de un hombre cristiano: barba, vello, canas; gestos severos, serios y definitivamente masculinos, se debe destacar quien cumple el papel de “activo”, frente al “pasivo”<sup>724</sup> que debe ocupar la mujer. Así si se evita cualquier confusión respecto a la orientación sexual de cada individuo, se hace que las costumbres y los cuidados corporales no provoquen ningún tipo de vergüenza entre los cristianos. Se trata entonces de definir un modelo “natural” de la masculinidad y la feminidad, opuesto a las relaciones *contranatura* a que se había acostumbrado el mundo grecolatino.

Las alusiones condenatorias contra el homosexualismo son absolutamente claras<sup>725</sup>. Clemente ve en el comportamiento homosexual y en la prostitución, los elementos básicos de la lujuria<sup>726</sup>. Vicio que sólo se puede combatir con la presencia de una buena educación, pues “carecían de un pedagogo que cortara su concupiscencia y les dijera: “No fornicarás y no desearás... ni dejarás inflamar tu apetito por el amor a la belleza”<sup>727</sup>.

---

<sup>720</sup> Clemente, *Ped.* III 16,4

<sup>721</sup> *Ibidem.* III 17,3

<sup>722</sup> *Ibid.* III 19,1

<sup>723</sup> *Ibid.* III 21,2-4;22,1-2

<sup>724</sup> *Ibid.* III 19,2

<sup>725</sup> “Y su falta de pudor en público los acusa de su evidente libertinaje. Pues el que a al luz del día niega su condición de hombre, es evidente que de noche se muestre mujer” (*Ped.* III 20,3)

<sup>726</sup> *Ibid.* III 21,2;22,1-2

<sup>727</sup> *Ibid.* III,13,3

Así que de lo que se trata, es de establecer una educación basada en la recuperación de los signos viriles y de la austeridad. Elementos que, aunque parezca paradójico, encuentra en pueblos bárbaros como los escitas o los celtas, quienes se encuentran alejados del lujo y del embellecimiento corporal. Ideal que debe estar libre de la vulgaridad, “desnuda de ambición, desarraigados del pecado, llevando únicamente encima...el árbol de la vida, dirigiendo nuestros pasos sólo hacia la salvación”<sup>728</sup>.

Por consiguiente, una correcta educación debe poner su mirada en aquellos lugares en donde se pueden originar todos estos desmanes. Lugares como el baño público o el gimnasio deben ser controlados. Allí, hombres y mujeres, ricos y pobres, confundidos entre los séquitos y los banquetes que en estos mismos sitios se celebran, muestran sus cuerpos desnudos sin ningún recato ni pudor. Verdaderos “templos de incontinencia”, los denomina Clemente, en donde las mujeres abandonan sus batas y se dejan ver de un modo que no hacen ante sus maridos. Y es que para Clemente está muy claro que por “la vista nace la pasión”<sup>729</sup>. De modo que hay que refrenar este sentido, y hay que empezar por darle punto final a todo este espectáculo de la lujuria. Se debe retornar al pudor de los tiempos antiguos, cuando los atletas, en los certámenes, se avergonzaban de mostrarse desnudos y se cubrían con un ceñidor. Debe imponerse la prohibición, -que implica también un ordenamiento del espacio del baño-, de que los hombres no se desnuden delante de las mujeres. Deben cuidarse las miradas de los otros y respetar los lugares, la casa, la calle y hasta la propia soledad del individuo, pues el Logos “siempre se halla en todas partes”<sup>730</sup>.

Toda esta serie de mandatos morales, dirigidos a entronizar el recato y a impedir que las miradas sigan persiguiendo la belleza del cuerpo, no significan de ninguna manera una invitación al descuido o la represión de éste. Clemente siempre intentará moderar la negatividad de los extremismos en el cumplimiento de las reglas de conducta. Los baños deben tomarse más por limpieza, calor y salud que por placer. Pero deben evitarse en exceso, ya por sugerencias de tipo médico, como que aceleran el envejecimiento; ya, porque se deben tener en cuenta las condiciones de alimentación previas al baño, como que se haya comido excesivamente o que el vientre se encuentre vacío; ya, porque se debe tener en cuenta la edad y la estación del año; pero, sobre todo, lo que el creyente debe tener siempre en cuenta es que el baño del cuerpo no es tan importante como el del alma<sup>731</sup>. Además, añade Clemente, para cumplir con las exigencias de la máxima austeridad, los baños corporales sólo deben realizarse con agua, nunca con perfumes o esencias, pues deben hacerse como en el campo donde no hay baños.<sup>732</sup>

Así, si Tertuliano despreciaba radicalmente el gimnasio, el Alejandrino los cree útiles para los jóvenes, en orden a su salud y a que en ellos pueden aprender también a comprender las necesidades del alma. Punto en donde no están excluidas las mujeres, aunque, precisa

---

<sup>728</sup> Ibid. III 25,3

<sup>729</sup> Ibid. III 32,2

<sup>730</sup> Ibid. III 34,3

<sup>731</sup> Ibid. III 48,1

<sup>732</sup> Ibid. III 48,3

Clemente, no se les debe exhortar a la lucha ni a las carreras, sino que se les debe ejercitar en hilar, tejer y cocinar<sup>733</sup>.

Dentro de ese mismo plano, Clemente no se atreve a condenar los juegos de origen pagano, como la lucha entre hombres desnudos, o el juego de pelota pequeña (*Parva pila*), o los paseos a pie. Mas, no olvida recordar el valor de los esfuerzos físicos vistos desde una perspectiva bíblica: el trabajo rural<sup>734</sup>, las manualidades, sacar agua, cortar leña y hasta la lectura en voz alta. Sin olvidar, claro está, que la lucha de los atletas, "que hemos admitido, no debe practicarse por vana emulación, sino como secreción del sudor viril"<sup>735</sup>. Así, deben preferirse todo tipo de deportes útiles para la salud, que sean elegantes y viriles y que no denuncien "prácticas de posturas impropias de hombres libres"<sup>736</sup>.

Nuestro moralista no quiere hacer así tabla rasa con el cultivo del cuerpo practicado por el paganismo. Lo que se debe es eliminar los ademanes femeniles, la molición y el afeminamiento. Ese es el prurito que quiere combatir el cristianismo ortodoxo, imponiendo un nuevo criterio de estética y cuidados corporales, según una doble perspectiva. Por una parte, la que promueve Tertuliano, dirigida abiertamente a poner fin con dos formas del ideal estético pagano, como lo eran los atletas y los artistas, reemplazándola por una imagen más espiritual y austera como era la del asceta. En él se sintetiza el esfuerzo físico y la acción representativa: es el atleta que combate contra sus propios deseos, por una parte; y, por otra, exhibe en su propia carne el drama de la imitación de Cristo. Añadiendo a todo ello el revestimiento espiritual que le da un valor útil a su actividad, frente a la frugalidad y la vanidad de las figuras paganas. Y, desde la perspectiva de Clemente, un modelo más mesurado, se dirige a los ciudadanos o a los cristianos comunes, recién recibidos en el seno de la Iglesia, con el único fin que el de revitalizar los valores sociales a partir de una vigorosa moral que tiene como base fundamental la definición sexual, la anulación de cualquier ambigüedad a este respecto, y el claro dominio de los rasgos masculinos.

## 2. LA LUCHA CONTRA LOS DESEOS DE LA CARNE

Los cristianos ortodoxos, unos más que otros, cuando quieren decir *castidad*, no hablan de virginidad propiamente, sino de disminución de la actividad sexual hasta su completa supresión. Así, el matrimonio constituye una realidad problemática con el que, por un lado, se intenta poner freno al deseo sexual; mientras que, por otro, la doctrina se expone al riesgo constante de quebrar su coherencia estructural.

---

<sup>733</sup> Ibid. III 49,2

<sup>734</sup> Ibid. III 50,1-2

<sup>735</sup> Ibid. III 51,1

<sup>736</sup> Ibid. III,51,1-2



En efecto, los ortodoxos encuentran en la institución del matrimonio una fórmula que asegura la reproducción del orden social del que ha surgido, al tiempo que combate las posiciones más extremistas de los diversos grupos heréticos. De manera que mediante el mecanismo del matrimonio, se niega la abstinencia extrema de los *enkratitas*, tanto como el libertinaje radical o la promiscuidad sexual de los ofitas y los seguidores de Carpócrates. Así, también se opone al desprecio de la materia de un Marción, o a la idea de que la unión sexual sólo es un plagio de las *syzygias* que ocurren entre los eones del mundo pleromático, según señala Valentín. El matrimonio, desde el punto de vista de la doctrina ortodoxa, es un mecanismo social, terrenal, cuyo fin es la conservación de la obra divina y la canalización de la incontinenencia de un grupo mayoritario de hombres, quienes encuentran en esta institución una forma de ponerle orden a sus deseos carnales.

Ahora bien, esa puesta en orden del deseo carnal, significa para algunos de los ortodoxos (Clemente y Orígenes), adecuar los apetitos del hombre a la naturaleza armónica. Mientras que para otros (Irineo, Tertuliano), el sexo no es un deseo natural como la alimentación o el sueño, sino un acto carnal derivado del pecado original, es decir, siempre será ilegítimo y antinatural. Bajo estos puntos de vista, la línea común de los ortodoxos consiste en entender el deseo carnal, simplemente como un actitud humana que debe ser corregida y educada. El matrimonio es uno de los medios más efectivos de organización y racionalización del deseo. El más moderado, desde luego, pero también, el más inmediato para poder dar una solución rápida a una de las causas más peligrosas y desestabilizantes del orden social. El sexo es comprendido, según la generalidad ortodoxa, como el causante de un resquebrajamiento de la estructura de la identidad del individuo y como un obstáculo que perjudica el acceso al Conocimiento Superior. De donde se colige que la racionalización de la actividad sexual, debe tener además de un sentido moral, una finalidad dirigida a la jerarquización de la comunidad cristiana. Pues si el matrimonio es una solución provisional para la mayoría de ellos, el ideal del cristianismo no logra realizarse en este punto más que con la consecución de la *APATHEIA*, la cual sólo es posible alcanzar a través de un ingente esfuerzo, que apenas consigue la minoría de los hombres. O sea, que la determinación de la identidad o personalidad ideal que han concebido los ortodoxos, no puede conseguirse de otro modo que a través de la *castitas*, dejando al matrimonio únicamente como una solución de segundo orden, que cumple una función educadora, más nunca definitiva.

A. Si nos atenemos al “campeón del matrimonio”<sup>737</sup>, Clemente de Alejandría, el matrimonio es la forma de racionalizar, moderar y armonizar el sexo con la naturaleza. Lo que quiere decir, el abandono de las relaciones “contra-natura”, las cópulas estériles, la pederastia, las uniones incompatibles entre afeminados<sup>738</sup>. La actividad sexual natural consiste así en un “comportamiento oportuno, útil y decente” entre los que se unen legítimamente. Uniones que mantienen su connotación de naturales en tanto sean entre un hombre y una mujer, exclusivamente para procrear. Eso es lo legítimo y lo natural, contraer matrimonio para dominar la voluptuosidad y la codicia<sup>739</sup>. Todo lo contrario es insulto para la naturaleza, la cual nos ha enseñado el debido momento, la situación ideal, la edad oportuna en donde no se evacue “el semen desordenadamente, ... contrario a la ley y la razón”<sup>740</sup>. En la naturaleza

<sup>737</sup> Bardy, G. “Clemente de...”. Pág. 209

<sup>738</sup> Clemente, *Ped.* II 87,3

<sup>739</sup> *Ibidem.* *Ped.* II 90,3-4; *Str.* II 137.1

<sup>740</sup> *Ibid.* *Ped.* II 95.3

se encuentran los mejores ejemplos con los que el Pedagogo Alejandrino pretende aleccionar a sus discípulos: si se requiere demostrar lo perverso y *contranatura*, no necesita más que observar el comportamiento de las liebres y el de las hienas. Observar su fisiología, las causas naturales de sus excesos, las causas que los atan a la “lascivia”<sup>741</sup>. Para el caso contrario, en el ámbito de lo virtuoso, el ejemplo lo encuentra en imágenes probablemente menos pintorescas, pero en donde puede deducir que la verdadera naturaleza del matrimonio es la monogamia y que su finalidad es procrear seres que han sido engendrados “en la misma situación natural que aquél que lo ha engendrado”<sup>742</sup>. Así, en dirección a refutar las posiciones del Gnosticismo encratita, el matrimonio tiene como fin la procreación. Mas en ningún momento la actividad sexual implica placer erótico. El orden en que ha sido ubicado el sexo al ser controlado por el matrimonio, controla la voluptuosidad y encamina a los cónyuges a alcanzar la templanza<sup>743</sup>. Clemente cumple así con un sueño idealizado por los moralistas paganos del Imperio, el de imaginar una sexualidad sin goce erótico. Sin embargo, este esfuerzo por poner en orden toda actividad humana raya con la caricatura<sup>744</sup>, pues el Alejandrino no se contenta con detallar y señalar cada elemento, cada situación que deben vivir los cónyuges en su intimidad, sino que sugiere la presencia permanente de un director espiritual o Pedagogo. Un guía que les indique qué es lo natural y lo legítimo, lo propicio o lo conveniente. Y les exige una completa sumisión, hasta el punto que el hombre casado, “educado por el Pedagogo en la continencia llegue a odiar la corrupción y permita al hombre el acceso a una eterna castidad”<sup>745</sup>.

En este punto podemos reencontrarnos con Orígenes, quien con su platonismo desviará algunos grados la efectividad con que Clemente concibe el matrimonio. Para el Teólogo Alejandrino, tanto hombres como mujeres pueden pasar la vida sin realizar actividades sexuales. La vida actual, vivida dentro de un cuerpo dotado de características sexuales, no es sino una situación provisional. El proceso de transformación de los cuerpos materiales en cuerpos sutiles<sup>746</sup>, demuestra que en la identidad actual, las diferencias sexuales y todas las actividades derivadas del matrimonio -procreación, alumbramiento- están destinadas a diluirse en esferas superiores de la existencia. Cae así una sombra lánguida sobre la unión matrimonial, completamente opuesta a la concepción optimista de Clemente. Pues para Orígenes esa capacidad que tenía el hombre de vivir sin actividad sexual de ningún tipo, dependía - como de pronto lo quiso demostrar con su automutilación- exclusivamente de sí mismo. Por lo tanto aceptar el matrimonio como un remedio de segundo orden, no dejaba de ser una forma de ceder a la pasión y a la obnubilación del alma que quedaba así impedida para acceder a la *gnosis*. Si Clemente observaba que muchos individuos que se habían abstenido del matrimonio no seguían el “santo conocimiento”, y, por el contrario, caen en la misantropía<sup>747</sup>; Orígenes, por su parte, pasa por encima de ello y ve exclusivamente el sexo - regulado o no por el matrimonio- como un obstáculo para el “conocimiento”.

<sup>741</sup> Ibid. II 88,3

<sup>742</sup> Ibid. Str. II 139,3

<sup>743</sup> Ibid. Str. II 143,1

<sup>744</sup> Brown, Peter. El Cuerpo y la Sociedad...p.188

<sup>745</sup> Clemente, Ped. II 100,3

<sup>746</sup> Cfn. cpit. II, 2ª parte

<sup>747</sup> Clemente, Str. III 9,66

Para el hijo del mártir Leonidas, se debía afirmar la libertad en su dimensión más intensa. El individuo esta en capacidad de rechazar la actividad sexual y si su estructura personal se ha fortalecido lo suficiente, será capaz de situarse por encima de las coacciones sociales y físicas normales. Nada podría obligarlo a ser padre o madre de familia; nada ni nadie le podría exigir atarse a un mundo que era tan provisional como el cuerpo. La ingenuidad de Clemente con que coordina una especie de equilibrio entre el servicio a la patria, las tradiciones familiares, e inclusive la salud, con la virginidad del cristiano, la continencia del muchacho o la viudez de la mujer cristiana, permite una adaptación entre realidad social y la potencialidad de esos individuos como cabezas de familia y padres de sus hijos, sin perder por ello su castidad; cosas que no podían ser vistas por Orígenes más que como una autolimitación. No pertenecer a la sociedad matrimonial, significaba, para nuestro platónico-cristiano, pertenecer de un modo intenso a los demás. El mundo invisible era absolutamente sociable; las elevadas esferas del *COSMOS NOETOS* atiborradas de ángeles y seres espirituales hasta la esfera de los *logoi*, en su condición de dimensión superior al *COSMOS AIOETHETOS*, demuestran que cualquier lazo social comparado con el universo es efímero. Llegará un tiempo en que todas las relaciones basadas en el parentesco físico se desvanecerán<sup>748</sup>.

Sin duda, la proximidad de Orígenes al Gnosticismo de Valentín es sorprendente. Igual que éste último, Orígenes consideraba el placer físico como un sucedáneo insulso y rancio del sentimiento auténtico. El verdadero placer se concentra en el espíritu que debe aprender a “arder” en la personalidad del cristiano, es decir, que se exige una preparación para recibir el abrazo final del *Esposo*<sup>749</sup>. La comida, la vista, el oído, los placeres físicos que vinculan a la sexualidad con el matrimonio, deben ser vigilados. Las experiencias sensoriales alimentan una contrasensibilidad. Embotan la capacidad del espíritu para el verdadero placer<sup>750</sup>.

El matrimonio se convierte, así, en una especie de laboratorio de observación. Allí, se ubica en estado de prueba<sup>751</sup>, todo el movimiento de los sentidos hasta entrenarlos y hacer posible la percepción de los verdaderos. Los placeres del lecho conyugal, la intimidad de la pareja, la lealtad de la vida matrimonial son ecos apagados de los deleites más nítidos reservados a los espíritus no entumecidos ni atolondrados por la experiencia sensual. El alma refinada aprende a rehuirlos: sabe que esos placeres y esos sentimientos degradan el sentido espiritual, que es más sutil en cuanto no puede fijarse con exactitud.

En esta forma, el “conocimiento” que se adquiere del matrimonio, el contacto físico sólo es un inconveniente y deforma las posibilidades del espíritu de “conocer” verdaderamente al Logos-Cristo<sup>752</sup>. Sin embargo, como ocurre en el Gnosticismo valentiniano, las uniones conyugales son el reflejo de la concordia invisible de una creación redimida. Mas sólo confirman con ello su imperfección, la realidad del lecho conyugal tiene mucho de

<sup>748</sup> ORIGENES, *Mathäuserklärung*. Herausg. von E. Klostermann (griech. latin). J.C. Hinrichs Verlag. Leipzig, 1941. Band II, t. XIV 22,23.

<sup>749</sup> ORIGÈNE. *Homilies sur le Cantique des Cantiques*. Intr. traducc. et notés par D. Rousseau. Les Éditions Du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1966.I,2

<sup>750</sup> *Ibidem*. II 3

<sup>751</sup> *Ibid.* II 3

<sup>752</sup> Orígenes, *Comm. Jn. Lb. VI XIX; XX,111*.

“inoportuno”, pues sólo es una carencia, una imperfección o un simulacro de una verdadera unión espiritual perfecta<sup>753</sup>.

En este estado de cosas, la concepción de Orígenes no puede satisfacerse con una simple búsqueda de la castidad. El matrimonio no garantiza esa vía, ni siquiera ayuda a conseguir la templanza, como sugiere su maestro Clemente. Únicamente una supresión absoluta de la actividad sexual, una eunucación del cuerpo y el alma, puede superar esa condición tenebrosa y lúgubre hacia el abrazo deslumbrante y luminoso del Logos-Cristo, que conduce a la esfera verdaderamente espiritual.

Prácticamente la misma opinión la encontramos en Tertuliano. Mas el Moralista Latino está ubicado, exactamente, al otro extremo del Teólogo Alejandrino. Sin embargo, no deja de ser muy incómoda su situación, pues, mientras trata de probar la sacralidad del matrimonio ante los seguidores de Marción, de una parte; de otra, pasa su vida llenando este sacramento de obstáculos y condiciones frente a los cristianos más ortodoxos. Su característica misoginia le permite resolver en parte estas ambigüedades sin ceder a los Gnósticos. Efectivamente, la mujer es la responsable de la destrucción de la imagen divina que habitaba en el corazón del hombre<sup>754</sup>. Por ello debe estar sometida al hombre<sup>755</sup>, uniéndose a él en esperanza y formando con él una unidad: “una sola súplica, una sola disciplina del mismo servicio”<sup>756</sup>. Son dos en una sola carne, y donde no hay una carne no hay espíritu: “ellos oran juntos, se prosternan juntos, ayunan, se instruyen y se exhortan mutuamente”<sup>757</sup>. El matrimonio es así desde el punto de vista del cristiano una escuela de resistencia, un espacio de consuelo y colaboración entre el hombre y la mujer aguardando el martirio.

Es sobre este bastión que Tertuliano defiende el matrimonio frente a los Gnósticos<sup>758</sup>. Y en la medida que no encuentra pruebas escriturales que prohíban el matrimonio, reconoce que es un bien. Asimismo, reconoce que una de las metas del matrimonio es la procreación<sup>759</sup>. Evidentemente el matrimonio será la mejor de las precauciones contra el deseo sexual. “Nos es concedido por necesidad y eso que lo necesita, lo desprecia por ello mismo”<sup>760</sup>.

Efectivamente, Tertuliano salva el matrimonio como un argumento contra el Gnosticismo herético, y si lo autoriza no lo hace en las condiciones favorables de Clemente, sino bajo el reconocimiento de que es un mal necesario. En esas condiciones invade al matrimonio de una serie de preceptos y reglas. Lo admite como ayuda para el viudo que debe tomar una

---

<sup>753</sup> Orígenes, Hom. Cant. Cant. I 1

<sup>754</sup> Tertuliano, De Virg. Veland. VII 4-6

<sup>755</sup> Tertuliano, De Culto Femm. II 13,95

<sup>756</sup> TERTULLIANUS, Ad Uxorem. VIII 7

<sup>757</sup> Ibidem. VIII 8

<sup>758</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 29,3; IV 23,4-9

<sup>759</sup> Tertuliano, Ad Uxor. I 2,1; Adv. Mar. I 29,2; IV 23,7; Monog. 7,3. En contra de Marción, Tertuliano dirá: “¿Cómo querrá(Dios) la salud del hombre, mientras prohíba nacer, al suprimir el acto de nacer?... ¿Cómo amará a aquél cuyo origen no ama?” (Adv. Marc. I 29,7)

<sup>760</sup> Tertuliano, Ad Uxor. I. II 1

esposa “espiritual”, piadosa, pobre y que haya pasado la edad de tener hijos<sup>761</sup>. O, como señala en *Ad Uxorem*, después de descalificar la circunstancia anterior, considera que quien es viudo debe contentarse con esa suerte, pues ha sido liberado del “esclavismo” de la “*concupiscencia saecularis*”<sup>762</sup>. También intenta disuadir a las mujeres cristianas de procrear, pues en tiempos de persecución y martirio no estamos seguros de cuidar de nuestra propia salud para ocuparnos de la salud de nuestros hijos<sup>763</sup>. Del mismo modo, afirma que el mandato del Génesis, “*creced y multiplicaos*”, ha sido revocado por el Nuevo Testamento<sup>764</sup>. Lo que ha sido regulado plenamente por el nuevo mandato es el deseo sexual, bajo las consignas de Pablo que invita a la pareja a mantenerse separados todo el tiempo, a fin de que los esposos se consagren en la oración<sup>765</sup>.

En realidad Tertuliano no odia a la mujer, le teme, y lo demuestra de manera casi obsesiva: “el Señor dice que ese que ha visto a una mujer por él deseada, ha manchado así su corazón”. El deseo inútil, que no tiene un interés decidido en esposar, hace más grave la situación del deseante<sup>766</sup>. El matrimonio no es más que una *species stupri*<sup>767</sup>, que se conserva sólo para evitar un mal mayor: la fornicación, el adulterio, y todos aquellos delitos que recuerdan que el “pecado original” fue cuestión de dos; por lo que son dos los que deben conformar el matrimonio: “Ellos serán dos: carnal y espiritualmente el Señor prescribe la monogamia”<sup>768</sup>.

En esta forma, el matrimonio no se plantea como una medida eficaz de educación moral y espiritual, como ocurre en Clemente, sino que quedará ensombrecido por la degradación del “pecado original” que fue cometido *secundum carnem et per carnem*. Es el símbolo de una degradación que ha cumplido un proceso histórico, el cual va desde la castidad total hasta la monogamia; de esta última hasta la autorización veterotestamentaria del divorcio entre los judíos, es decir, de la poligamia; y, de ésta hasta la nueva orden, que implica el retorno a la monogamia. Ahora, en vista de esta nueva situación Tertuliano deduce un retorno a los orígenes que debe tener como fin la castidad<sup>769</sup>. Se justifica así con el Paracleto, o sea, con el retorno de Jesucristo, que el matrimonio es un mecanismo temporal que en su retorno a la monogamia y en camino a la castidad absoluta y original de la humanidad, el cristiano está obligado a disipar el deseo de la carne, a excluir el divorcio y las segundas nupcias después de la viudez. El matrimonio está excluido de la resurrección, pues tampoco pertenecía al Paraíso - Adán y Eva no estaban casados antes del pecado-, no son esenciales para la naturaleza humana, es un accidente consecuente de la caída. La tarea del cristiano tendrá, como en Clemente y Orígenes, el fin de la extirpación total de sus deseos sexuales en la castidad, la abstención total.

<sup>761</sup> Tertuliano, Exh. Cast. 12,1-2

<sup>762</sup> Tertuliano, Ad Uxor. I. IV 6

<sup>763</sup> Ibidem. Ad Uxor I V 1-3

<sup>764</sup> Tertuliano, Adv. Mar. I 29,4

<sup>765</sup> I Cor. 7.5 en Exht. Cast. 10,2

<sup>766</sup> Ibidem. IX 2

<sup>767</sup> Ibid. IX 1

<sup>768</sup> Ibid. V 2

<sup>769</sup> Ibid. V 1; Ad Uxor. II 3,1; Monog. IV 1,4-5

En resumen, el matrimonio es asumido por los ortodoxos como un instrumento de lucha personal y social, que permite mantener y formar la personalidad de un cristiano medio agobiado aún por sus deseos carnales. A través de él se combaten las relaciones “contra-natura”<sup>770</sup>, el adulterio<sup>771</sup>; la fornicación<sup>772</sup>; la prostitución y el afeminamiento<sup>773</sup>; y se impiden las relaciones entre paganos no conversos y cristianos<sup>774</sup>.

En esta forma, se comprende el matrimonio como un bien de segundo grado, que sirve de parapeto contra los argumentos *enkratitas* de los heréticos más radicales, al tiempo que cimienta las bases de sus aspiraciones sociales manteniendo la unidad de la comunidad y su reproducción. Así, muy a su pesar, Orígenes y Tertuliano eran conscientes de la necesidad de asegurar la reproducción de la comunidad como medio de fortalecer y mantener la tradición, que sólo puede ponerse en ejercicio con la existencia de nuevas generaciones necesitadas de la actividad salvadora de la doctrina cristiana. Y si invitan expresamente a la abstinencia, lo hacen teniendo en cuenta - en el caso de Tertuliano, especialmente- las circunstancias históricas, en donde las persecuciones y el martirio están a la orden del día; o una condición de formación y educación superior, propia del sabio cristiano - como ocurre en Orígenes-, que sólo puede lograrse mediante la abstención de todo deseo.

Así, el matrimonio se insinúa como una solución para cristianos mediocres en donde la procreación, el apoyo mutuo y la instrucción debe conformar un bastión de resistencia personal contra los ataques del exterior. Y desde el punto de vista de la conservación de la estructura mínima de la comunidad, el matrimonio permite crear una especie de red de comunicación privada entre los cristianos, haciendo más soportables las dificultades con que son amenazados continuamente por el mundo pagano. Cumple una función social y moral, en donde el cristiano aprende a resistir con indiferencia el dolor, en el seno de la propia familia, bajo ejemplos como el de Pedro frente al martirio de su esposa, o el del joven Orígenes respecto a su padre, Leonidas. Ejemplos morales y sociales en los que el cristianismo confía la educación y la formación de la personalidad individual del creyente.

De otro lado, los ortodoxos son conscientes de que los cristianos más destacados dentro de sus filas son precisamente, aquellos que provienen de la cultura pagana. Hombres que además de sentirse atraídos por el cristianismo, por motivos de orden existencial o religioso, también lo son por motivos más prácticos, como los cargos públicos y la posición que entre ellos podrían ejercer gracias a su situación o a su condición económica. De modo que excederse en el cumplimiento de rigores tan caros para un recién convertido, como sería una exigencia absoluta de abstinencia sexual inclusive en el matrimonio, o un celibato forzado, no hubiese llevado a muchos sino a disuadirlos de la decisión que han tomado o habían de tomar. Hecho que también hubiese significado el abandono de los puestos de mando en manos de hombres de una procedencia más popular, probablemente menos cultivados, pero seguramente más entusiasmados en demostrar su talento y en dar cumplimiento riguroso a las exigencias doctrinales. Circunstancias que Clemente hubiese

---

<sup>770</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I, 29, 4; Pudict. 4, 5; Clemente, Ped. III 20, 2.

<sup>771</sup> Tertuliano, Apol. XLVI 10; Adv. Marc. IV, 9, 6; Clemente, Ped. III 32, 1

<sup>772</sup> Tertuliano, De Cult. Fem. II 13, 3; Clemente, Ped. II 96

<sup>773</sup> Ibidem. II 9, 1; 8, 1; Clemente, Ped. III 29

<sup>774</sup> Tertuliano, Ad Uxor. II. III 1

considerado algo así como una total “desilustración” de las iglesias ortodoxas. Por ello sus exigencias en materia de actividad sexual no se extreman en rigores de corte ascético, como ocurre en Tertuliano y Orígenes, sino en un mayor cumplimiento de los deberes conyugales, bajo el orden y la medida, de forma que el “cortesano” cristiano de extracción pagana esté en condiciones de cumplir. De este modo el ideal de castidad propuesto por Clemente no puede equivaler a una virginidad o a una abstención absoluta de toda actividad sexual, sino a una idealización del matrimonio como canal de moderación de las pasiones.

Orígenes y Tertuliano, cada uno desde su punto de vista, son por el contrario, partidarios de la castidad absoluta, es decir, de una recuperación de la pureza original, previa al pecado. Así la comprenden como restablecimiento de la virginidad espiritual (Orígenes), o superación del estado carnal pecaminoso a través de la gracia (Tertuliano). Pero está visto que esta exigencia era imposible de cumplir a nivel de las masas cristianas, por lo que si su base educacional estaba fundado en la *exempla*, quienes estaban forzados a dar pleno cumplimiento de esa exigencia no podían ser otros que los propios directivos eclesiásticos. Exigencia que con el tiempo irá tomando cada vez más fuerza dentro de las discusiones doctrinales, y que a nivel de la alta jerarquía eclesiástica -como encarnación del ideal moral de la comunidad-, le significará llevar el peso de las agobiantes propuestas de los sabios en materia de reprimir los deseos de la carne.

No obstante, ningún ortodoxo, ni siquiera en sus momentos más radicales abjura del matrimonio definitivamente. El esfuerzo de los pensadores eclesiásticos se encamina más hacia una regulación de la actividad sexual, cubriendo de obscuridad soterrada el matrimonio, pero simplemente para situarlo en un nivel inferior al de los santos, es decir: por debajo de la castidad o de la virginidad. Se perfila así un criterio moral que puede ser usado como base de la organización de la jerarquía eclesiástica, sin dejar de reconocer una función muy importante al matrimonio como medio de poner bajo el control de la razón pedagógica los deseos de la carne.

B. Clemente de Alejandría escribió *el Pedagogo* y el análisis del matrimonio y la sexualidad en el libro tercero de los *Stromata*, para creyentes que aún no han alcanzado la serenidad enorme que se asocia con el sabio o *gnóstico* cristiano, y cuyas pasiones ya no necesitan un control angustioso<sup>775</sup>. De manera que a Clemente le es suficiente con sugerir la castidad desde la perspectiva del mérito de la persona. La castidad es un esfuerzo voluntario del hombre o la mujer por alcanzar la virtud gracias a que poseen la misma naturaleza<sup>776</sup>. Ambos tienen el poder de acceder a la misma virtud, no es un rasgo viril exclusivamente sino la prueba de que la mujer no siempre es intemperante e injusta. La continencia en ese sentido es un asunto de ambos sexos, como también lo es de la pareja en su unión conyugal. En la medida que cada uno por separado, o como resultado de su meditado matrimonio, alcancen la virtud, están listos para ir al martirio, cualquiera que sea la condición social o de conocimiento que posean<sup>777</sup>.

<sup>775</sup> Brown, P. *El Cuerpo y la Sociedad...* p.187

<sup>776</sup> Clemente, *Str.* IV 8,58-59

<sup>777</sup> *Ibidem.* *Sr.* IV 8,68-70

El Alejandrino no equipara entonces la castidad a la abstención absoluta, sino a la moderación gradual de la actividad sexual, que seguramente alcanzará su objetivo en que se consiga la supresión de toda pasión. Clemente es quien menos interesado está en ponerle trabas al matrimonio, inclusive cree que una total supresión de la actividad sexual conyugal pone en peligro el propio cumplimiento de las virtudes y el equilibrio de las relaciones sociales<sup>778</sup>. Lo que se debe suprimir no es la actividad sexual como reproducción y, quizás, como necesidad fisiológica, sino que se debe practicar sin placer. La continencia se debe reducir de este modo a una reglamentación de la sexualidad sin suprimirla, pero esforzándose en reducirla a su mínima expresión.

Así, en una sexualidad límpida, llena de discretas prevenciones higiénicas y morales, se van curando las enfermedades pasionales del cuerpo y el alma (*EPITHIMIAS*), hasta hacerse cada vez más tenue e innecesarios los deseos de la carne. Hecho que contrasta con las exageraciones de Orígenes, quien siendo consecuente con su concepción metafísica del alma -la cual ha caído envilecida y degradada en un cuerpo material-, busca reconducirla a su estado preexistente puro y original, a su condición de “ente racional”. En otras palabras, el Teólogo Alejandrino en la medida que está interesado en recomponer la verdadera identidad de sus almas, desperdigadas en cuerpos materiales de la peor calidad, necesita de un mecanismo que demuestre que es posible atemperar con ese envoltorio material al espíritu “inmaculado”. Y para ello se exige un cuerpo completamente tenso, ejercitado en la templanza y en la total abstención. Por lo tanto, no se exige castidad, sino virginidad<sup>779</sup>.

En efecto, la virginidad representa el estado original en que se encontraban los *logoi* antes de verse hastiadas de tanta espiritualidad y de haberse dejado atraer por la materia. De ahí que sea en el alma pristina y la carne intacta de la persona virgen de cualquier sexo, en donde se encierra el último reducto de la libertad humana. Pues la negativa a casarse, refleja el derecho del alma preexistente y absolutamente libre a no rendir su libertad a las presiones sociales que se le imponen por “convencionalismo” a las personas<sup>780</sup>.

Sólidamente apartados de la sociedad matrimonial, los cuerpos de las personas continentes (hombres y mujeres), sobresalen como seres privilegiados: son “templos de Dios” en la tierra<sup>781</sup>. La virginidad constituye el punto en que se consigue la mediación entre el cielo y la tierra. De donde se explica porqué es comparada a la Esposa del Logos, a la Iglesia<sup>782</sup>, o a Eva antes del pecado, o a María, quien en definitiva encarnó la unión entre Dios y la humanidad. “¿Y a quién le conviene más concebir al Emmanuel, es decir, a Dios con nosotros: a la mujer que ha tenido comercio carnal y ha concebido por pasión femenina, o a la que aún es virgen, pura y casta?<sup>783</sup>”. Punto que marca el principio de una mutación

<sup>778</sup> Clemente, Str.III 9,66

<sup>779</sup> Orígenes, Comm.Sn.Jn..LXXXI,220

<sup>780</sup> ORIGÈNE. Commentaire sur l'Évangélie selon Matthieu. Intr. Traduc. et Not. par Robert Girod, Du Cerf, S.Chr. Paris, 1970. Lb. XI 15; Homl. Genes. XI.2.

<sup>781</sup> Orígenes, Contra Cel. IV 26

<sup>782</sup> Orígenes, Homm.sur Cant. Cant.I

<sup>783</sup> Orígenes, Contra Cel.I 35



histórica, pues la encarnación de Cristo, mediante su descendimiento en el cuerpo de una virgen, conlleva implícitamente a la ruptura con el orden social imperante. Es un acontecimiento que delimita un cambio de sentido en la apreciación del cuerpo y de la virtud, pues los cristianos no practicarán la virginidad por “paga y dinero, ni por alcanzar reputación; no, como ellos tuvieron por bien mantener el conocimiento de Dios, sino por Dios conservados en mente aprobada y en la práctica de lo decente, llenos de toda justicia y bondad”<sup>784</sup>.

Un nuevo símbolo de templanza y un medio directo para acceder a la *APATHEIA*. Hombres que a partir de este acontecimiento saben que el cuerpo de un ser racional es el templo del mismo Dios a quien adoran, y “tal se hace por la pura idea que tienen del creador”. Así, tal y como lo hizo desde su exaltada juventud el propio Orígenes, cada hombre o mujer puede hacer de su cuerpo un “tabernáculo santo del Señor”<sup>785</sup>.

Mas si Orígenes era la afirmación de la libertad fundada sobre la carne intacta, rebelando a cada hombre o mujer contra las imposiciones sociales que quieren corromper al cuerpo y atar al alma a unos roles que prolongan su anhelo de retorno a la pureza; el contraste con Tertuliano no puede ser mayor, al exteriorizar la sexualidad y enmarcarla sobre la carne reluciente de la mujer, consciente de sus sentimientos sexuales y de inspirar deseos del mismo talante en el hombre<sup>786</sup>. El convencionalismo, el “velo”, constituye una realidad permanente que le recuerda su condición pecadora.

Extrañamente Tertuliano muestra una enorme preferencia por destacar el ejemplo pecador de Eva, frente al casi total abandono de la ejemplaridad de la virtud de María, inclusive prefiere casos bíblicos como el de Rebeca, en donde agudiza su estigmatización al matrimonio y donde hace igual de grave la situación de las vírgenes portadoras de la tentación: las mujeres sólo pueden ser portadoras de los rasgos de la humildad y la obediencia a su marido y a su dios<sup>787</sup>. Su rostro cubierto por el velo, no podrá ser descubierto por una simple declaración de continencia, pues mientras se esté en la carne se está en el lugar donde se originó el pecado. Sería una osadía, por tanto, mostrar el rostro de las vírgenes, así fuesen mujeres maduras, ya que el velo es una continua rememoración del permanente estado de expiación en que nos encontramos, y que mantiene presente que por nuestra debilidad estamos totalmente asociados a la naturaleza sexual<sup>788</sup>.

Convertida en una forma de mantener vigente la angustia dentro del matrimonio, la castidad conserva la atención de los hombres en sus cuerpos y los apura para refrenar cada día sus pasiones hasta la total extirpación. El cristiano casado tiene en el matrimonio una señal permanente que le recuerda su condición de pecador irremediable, que no ha podido superar sus más bajos deseos y que atado a esa condición apenas puede controlarse. Por el contrario, la virginidad no es en el caso de Tertuliano una invitación regular una situación

---

<sup>784</sup> *Ibidem*. Contra Cel. VII 48

<sup>785</sup> *Ibid.* Contra Cel. IV 26

<sup>786</sup> Tertuliano, Virg. Vel. 11,1

<sup>787</sup> Tertuliano, De Cult. Femm. II, 13

<sup>788</sup> Tertuliano, Virg. Vel. 1,7-8

que podía ser peor, su fin es manifestar socialmente que se vive en un cuerpo-carnal y que sus deseos se mantienen latentes. De esta manera, la mujer virgen no puede ser una privilegiada, como lo hubiera querido Orígenes y como quizás era la creencia corriente entre los cristianos de este tiempo; pues no existe forma alguna que posibilite a un hombre en la tierra anticipar que ha superado la vergüenza de tener deseos sexuales. Hacerlo significaba proclamarse excepcional, y sólo la divinidad podía hacer esto mediante la gracia. Mientras tanto, mientras se viva en un cuerpo cárnico, plagado de todo tipo de formas de corrupción, descomposición y deseos, ningún hombre puede afirmar semejante blasfemia. Con el argumento de la gracia - que Agustín se encargará de perfeccionar un par de siglos después- se le pone fin a la iniciativa humana<sup>789</sup>. Nadie puede estar por encima de las convenciones sociales, ni aún menos nadie puede negarse a cumplir con las exigencias que ha establecido la Iglesia y la doctrina. El único acto de la libertad del creyente ocurre cuando escoge su religión y es aceptado a través del bautismo por la comunidad de cristianos, a partir de ese momento sólo tiene el privilegio de obedecer<sup>790</sup>.

La situación de la virgen contrasta con el de la viuda. Mientras una mujer virgen es sinónimo de no casada, o sea, de mujer carente de experiencia en materia de "concupiscencia carnal"; la viuda ha experimentado en su *caro* los sabores de la pasión, lo que hace que su consagración a Dios le cueste más. Tertuliano cree que lo que le conviene a una mujer después de haber perdido a su marido es la viudez, pues ni la dulzura de la vanagloria, ni la ambición, ni el deseo de poseer una fortuna pueden volver, lo mismo que el deseo de tener hijos. De modo que renunciar a unas segundas nupcias es seguir la voluntad de Dios que ha roto el matrimonio; no como en el caso de la virgen que quiere declararse pura, sin haber superado en su propia carne el pecado. Dios quiere que una mujer enviude, para brindarle la oportunidad de que entre en estado de continencia. La viuda es glorificada por encima de la virgen, pues es más difícil renunciar al placer después de haberlo conocido, que cuando jamás se ha experimentado.

No obstante, lo que el Cartaginés está empezando a establecer, es una nueva orden dentro de la jerarquía cristiana. Pretende que un grupo de mujeres, que generalmente ha superado la madurez, mantenga una vida digna conformando una especie de sociedad de mujeres que estiman el *bonum uniuitas*<sup>791</sup>. Pasan, así, a un nivel superior al de las vírgenes, pues como mujeres conocedoras de los peligros de la carne, pueden ser las perfectos orientadores y directoras espirituales de sus congéneres. Constituyen una especie de contrapartida femenina de los obispos, a quienes no podrán superar en rango, pero sí en virtud.

Ahora bien, ese último rango jerárquico, el de los obispos cumple dentro de este esquema de la castidad, una función preponderante en materia de ejemplaridad moral. O, por lo menos, era lo que pretendía Tertuliano en su época montanista. El obispo debe ser monógamo, no por una exigencia que recae exclusivamente en él, sino porque este mandato está dirigido a toda la sociedad: "¿Quién, pues, podrá pensar que eso que Él prescribe a todos, Él no lo prescribe a los obispos, y no lo prescribe a los obispos porque Él lo

---

<sup>789</sup> Ibidem, 11,6

<sup>790</sup> Ibid. 7,6

<sup>791</sup> Fredouille, J.C. Op. Cit. Págs.140-141; Rambaux, C. Op. Cit. Pág.228

prescribe a todos?... Si todos no nos sometemos a la disciplina de la monogamia ¿de dónde vendrán los monógamos para el clero?<sup>792</sup>.

Sucede que Tertuliano no quiere dejar ningún orificio abierto al escape de algún elemento social. Su problema no son los individuos sino la reglamentación de todo el orden comunitario. Quiere estratificarlo empleando argumentos, -en ocasiones *ad hominem*-, dirigidos a establecer con precisión el lugar que le corresponde a cada individuo y su vínculo con la doctrina y la práctica dentro del *Corpus Christi*. La virginidad es así una función de mujeres jóvenes no casadas, un recuerdo permanente a la sociedad de su condición sexual; la castidad, por su parte, regula el orden matrimonial hasta hacerlo tan ingrato como para no desear repetirlo. En tanto la viudez es elevada al grado más alto de templanza y sabiduría al que se hayan podido elevar las mujeres y los hombres, en base a la experiencia que les ha dejado el matrimonio diluido por la Providencia. Se convierte, entonces, en la síntesis de la supresión de la carne en todos los niveles -virginidad, matrimonio, monogamia- hasta alcanzar la castidad absoluta. Su situación a nivel de virtud, supera inclusive a la de los obispos, como ya habíamos anotado. Hecho con el que, simplemente, Tertuliano quiere ratificar que el cumplimiento del requisito de monogamia por parte del obispo, no es una virtud, pues es una exigencia que una buena parte de las masas cristianas ya están cumpliendo.

Se constata de este modo, en qué consiste el ideal ascético de los ortodoxos cristianos, cuyo fin es fortalecer la formación de la persona, concibiendo sus hábitos(*HEXIS*) y su ambiente(*ETHOS*) dentro de una situación de aislamiento y semi-ruptura con el mundo exterior. Interiorización que sólo consiguen mediante una exigencia permanente y aguda, a través de una serie de disciplinas y rigores que en teoría deben ser vigentes dentro de la época, pero que en el fondo no fueron sino el ideal de unos cristianos acérrimos. Quizás muy exigentes para nuestro tiempo, pero los cuales, pronto, - en el curso menor a un siglo después de la posible fecha de muerte de Orígenes-, los esmeros, cuidados y disciplinas dirigidos a esculpir la forma de la persona del cristiano en el interior de su propio cuerpo, no sería más que una vana humorada comparada con los rigores que le esperaban a los cuerpos de los monjes del desierto.

### 3. LA RUPTURA CON EL SIGLO

Según lo descrito hasta este punto, la determinación del sujeto cristiano se ha ido cimentando desde su ámbito exclusivamente interior, pensando la estructura de la *persona* como la confección de un blasón hecho para defender al cristiano de cualquier ataque proveniente del exterior. Su fachada, el rostro, el contorno que bordea su cuerpo, la armonía que deja traslucir, reflejan el autodomínio anímico; la salud que ha logrado gracias a las disciplinas y con las que ha conseguido un control de su *yo*, que sólo se conserva vigente mediante la continua ejercitación física y anímica de sí mismo.

---

<sup>792</sup> Tertuliano, De Monog. XII 1-2

No obstante, los ortodoxos han aprendido a través de la filosofía del Pórtico, que existen circunstancias que escapan al control absoluto del sujeto, y que son generalmente aquellas que están más allá de los límites de su personalidad. Aquellas que traspasan las fronteras de la piel, divisibles como lo Otro, la realidad, la sociedad o el mundo. Los cristianos de este tiempo lo llamaban *el siglo*. Era el ambiente en donde un individuo nacía, inmerso en una cultura y en un orden social, con un conjunto de tradiciones, de derechos y obligaciones que le permiten vivir con los demás dentro de ese medio social compartiendo una serie de costumbres y convencionalismos que le integran a ese modo de vida imperante. Su nueva condición de bautizado, le permite “reconocer” el mundo, “extrañarse” ante esas costumbres y convenciones que comúnmente aceptaba antes. Percibe sus derechos y obligaciones sociales de un modo distinto, con una idea que lo compromete hasta ciertos límites, los cuales, al ser desbordados en un momento dado, no tiene inconveniente en renunciar a esas convenciones. El cristiano, como “converso”, superpone la pertenencia a la comunidad por encima de su condición de ciudadano. A partir del bautismo ya no siente que sus compromisos con la vida pública, con la propiedad, con las costumbres y con las tradiciones le aten del mismo modo que lo hacían antes. Ahora, en tanto en cuanto el cristianismo no ha adoptado fórmulas tan drásticas como el Gnosticismo, de aislarse completamente dándole la espalda a la realidad inmediata, tendrá que ser más sutil, sin embargo, no menos efectivo. La “conversión” ha significado para el creyente el ingreso a una comunidad, a una nueva ciudadanía que está por encima de su tradicional condición de “ciudadano”. En esa forma, su servicio o su participación en la vida pública, en las tradiciones, festividades y costumbres de la *polis*, ya no podrá ejercerlas sin anteponer sobre ellas las prioridades de las reglas de esa comunidad a la que ha entrado a pertenecer. Reglas que determinan lo que le está permitido o lo que le está prohibido, y que se extienden sobre un espacio que a pesar de estar en el mismo sitio que ha frecuentado siempre, ya no es el mismo espacio. A sus ojos -a sus nuevos ojos- su forma de caminar, de posar su mirada sobre las cosas, de actuar y sentir no se corresponde a los de la antigua vida. Ahora, el cristiano o “converso” no sólo se diferencia exteriormente por su aspecto físico, su grado de templanza, su elevado sentido de la moderación, sino también por su actitud frente al Estado, su participación en los asuntos públicos, su alejamiento de ciertas distracciones y hábitos sociales, así como por su desapego de los bienes materiales.

Con todo, esa situación es un punto extremo, un desborde del fluir de los acontecimientos, hacia los cuales se ha ido preparando el creyente desde antes de su bautismo, pero que sólo es en el fondo una posibilidad que acarician los más radicales. Mientras tanto, los cristianos comunes se contentan simplemente con que se les reconozca como ciudadanos tolerados por el Imperio, mas sin dejar de ser cumplidores creyentes. Condición que sólo se consigue teniendo muy claro en donde están los límites que acotan el espacio dentro del cual puede actuar. Los márgenes dentro de los cuales el cristiano puede relacionarse con los asuntos públicos sin poner en riesgo su pertenencia a la comunidad cristiana y que generalmente corresponden a las siguientes actividades: 1)- el desempeño de servicios oficiales, la relación que el cristiano puede y debe tener con el poder político o con las instituciones sociales, junto con los vicios y virtudes que tal relación puede elevar o perjudicar al creyente; 2)- la relación del cristiano con las riquezas, el comercio o cualquier otra actividad relacionada con la acumulación de bienes y que puedan generar un enorme apego al mundo; y, 3)- la actitud que debe convenir al cristiano frente a las festividades, espectáculos y demás entretenimientos, señalando los peligros que conlleva la asistencia a estos acontecimientos sobre la vida del “converso”, formulando toda una “contracultura” que renueva el valor de lo “lúdico” frente a la máquina distractiva del paganismo. En resumen, el corte con *el siglo* es nada

menos que el distanciamiento de un conjunto de individuos respecto a la forma común que tiene una sociedad de percibir la cotidianidad exterior del ciudadano. Una forma de ver o una nueva estética con que se concibe el orden del mundo, fundándose en un ideal de alcance universal, que a partir de un orden sectario pretende cobijar a toda la humanidad dentro de una mentalidad.

A. El burócrata, el político, el comerciante de grandes mercancías, los banqueros y las esposas de estos hombres adinerados y poderosos, muy probablemente pudieron encontrar en *el Pedagogo* de Clemente de Alejandría un aliciente que les permitía compaginar sus vidas con los compromisos doctrinales sin acrecentar sus sentimientos de culpa, o aumentar sus agobios con disciplinas extremas y de imposible cumplimiento para un “cortesano”. No hay por ello, en esta obra, un compromiso con la integridad de la doctrina como sucede en Orígenes o en Tertuliano. El espíritu mismo o el sentido mismo con que se desenvuelve la concepción de Clemente, no le permite universalizar sino ir a lo contingente, al caso concreto: individuos de costumbres citadinas, con una situación económica más que boyante, que no pueden por ello mismo abandonar todo de un momento a otro para sacrificarse a Dios, no son sino personajes que requieren de una fórmula que acomode su forma de vida con las disposiciones doctrinales cristianas.

No es que Clemente acomode la doctrina a gusto de consumidor, sino que busca conciliar la vida de un hombre público con los rigores de la dogmática, haciendo que la renuncia al mundo de los paganos no consista en un sacrificio imposible e inútil para el nuevo y acomodado cristiano. Trata así de tranquilizar a estos ciudadanos, sin que por ello se entienda que se les va a tolerar todo tipo de transgresiones dentro del orden de la ciudadanía. Sucede que Clemente es consciente de que estos “cortesanos” son la base misma de la supervivencia del cristianismo en Alejandría, por lo que su misión consiste ante todo en preparar a los nuevos “convertos” insertos dentro de la vida pública, enseñándolos a tomar la vida y su actividad laboral con verdadera indiferencia y dentro de unos límites precisos que le permitan reconocerse y ser reconocido como cristiano. Así, *el Pedagogo* es la obra inaugural de la tradición cristiana y humanista, concebida exclusivamente para dirigir la vida práctica de un ciudadano libre, en donde se aconseja sobreponerse a las debilidades de la ambición, el poder y la gloria, e intenta que acepten subordinarse al ideal del cristiano que ha alcanzado la *APATHEIA*. En otras palabras, el discípulo al que se dirige Clemente aún no ha alcanzado la perfección y probablemente jamás lo logre durante su vida, pero su esfuerzo por acomodarse a un modelo regular de moderación le permitirá, por lo menos, intentar llegar a lo más alto de la vida espiritual, mediante los méritos y el desapego que alcance en la práctica de su vida pública.

Por todas estas razones, Clemente no cuestiona la autoridad, la da por establecida. No cuestiona ni la esclavitud, ni la servidumbre, sólo pide la mesura en su trato<sup>793</sup>, la magnanimidad y la humanidad por parte de los amos. La vida pública en sí misma no se plantea más que como un cuadro de costumbres: compañías que se deben tener, ocio, banquetes, seducción y elegancia.

---

<sup>793</sup> Clemente, *Ped.* III 74,1-2

Mas no se encontrará ninguna referencia sobre el desempeño de los cargos públicos, sobre la prestación del servicio militar, sobre la intervención de los ciudadanos en los asuntos del Estado o la defensa de la patria. Clemente, sin duda, escribía para un público aristocrático y burgués, tan rico y disipado que se despreocupaba completamente de los asuntos de la política, cayendo en angustias de tipo religioso resultantes de la misma frivolidad con que llevaban sus existencias.

Completamente opuestos a sus contemporáneos de Alejandría, a mitad de camino entre Asia y Roma, y donde parece no haberse olvidado aún que el cristianismo era básicamente una religión para pobres no solo de espíritu, sino económica y socialmente. Allí, en los escritos de Tertuliano especialmente, se delata el alto número de cristianos que debían estar sirviendo a sus amos paganos. Por ello, siguiendo a Pablo, el Cartaginés considera que los esclavos y los libres pueden permanecer con sus jefes paganos, como en los tiempos de los patriarcas, siempre y cuando se abstengan de sacrificios<sup>794</sup>. Asimismo, admitir que se conviva con paganos no significa que “nos está permitido morir con ellos”<sup>795</sup>. Tal afirmación, más bien, conduce a buscar un amplio margen de tolerancia, o a crear un camino de prueba, en donde el creyente medirá su capacidad de resistencia ante los atractivos de la sociedad pagana (fiestas públicas, entretenimientos de todo tipo, ornato y lujuria)<sup>796</sup>. Se puede participar en las fiestas familiares a condición de evitar todo sacrificio. Y en la misma forma, se debe tener cuidado con las insignias y los símbolos con que son ataviados los ídolos en las interjecciones de los caminos, los juramentos, las bendiciones y las maldiciones<sup>797</sup>.

Con todo, ninguno de los ortodoxos jamás renegó de la autoridad imperial, y en ese sentido no debe sorprendernos que inclusive reclamen a nombre propio el título de ciudadanía romana, como ocurre en Tertuliano<sup>798</sup>; Inclusive, el Cartaginés afirma con vehemencia que la prosperidad de Cartago se debe al poder del Imperio y a la gracia de Dios. Por lo que no debe verse el poder civil como un enemigo del cristiano, sino que “sabemos que la máxima catástrofe - dice Tertuliano- suspensa sobre el orbe del universo...se retarda en atención al Imperio Romano”. “Por donde favorecemos a la duración del Imperio Romano al suplicar sea diferida (la catástrofe)...”<sup>799</sup>.

Si Clemente no se molesta en hacer ninguna referencia a la actitud del cristiano frente a la autoridad imperial, pues como hemos anotado antes, la considera como un hecho preestablecido e incuestionable; Tertuliano, en cambio, emplea la táctica de la sumisión y del reconocimiento manifiesto de su autoridad superior, sólo para aclarar poco más adelante que tal autoridad es “inferior a Dios”<sup>800</sup>. El Moralista Latino se esfuerza por congraciarse al cristiano con el orden social imperante, llevando la imagen del emperador a la más alta posición que el cristianismo

---

<sup>794</sup> TERTULLIAN, *De Idolatria*. Critic.Text. Trans. and Comment by J.H.Waszink and J.C.M. van Winden. Edit. E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhvn-Köln. 1987. 17, 5-10

<sup>795</sup> *Ibidem*. Idol. 14 5,20-25

<sup>796</sup> *Ibid.* 15,7

<sup>797</sup> *Ibid.* 24,1

<sup>798</sup> SPANNEUT, Michel. *Tertullien et les Premiers Moralistes Africains*. Ducolot-Lethielleux, Paris, 1969. Pág.51 El propio *Apologético* debe entenderse como una reclamo de ese derecho de ciudadanía en favor de toda la comunidad cristiana

<sup>799</sup> Tertuliano, *Apolo*.XXXII,1

<sup>800</sup> Tertuliano, *Ad Scap.* II 7,30; *De Idol.* 15,3,10

podía otorgar a un poder humano: la del primero después de Dios y el primero en intuir al verdadero Dios. “Recapacitan hasta donde alcanzan las fuerzas del mando y ven así como Dios existe, reconociendo que contra Él nada pueden y que por Él son poderosos”<sup>801</sup>. Y están obligados a respetarlo en tanto en cuanto Nuestro Señor es quien “le ha constituido”<sup>802</sup>. Así el cristiano debe orar por él y sus ministros<sup>803</sup>. “Pedimos todos siempre por todos los emperadores larga vida, Imperio tranquilo, palacio seguro, ejército fuerte, senado fiel, pueblo leal, orbe apaciguado y todo cuanto puede un hombre y un César anhelar”<sup>804</sup>. Estamos ante una defensa del “*statu quo*”. El cristiano no debe representar ningún peligro a la estabilidad del Estado. Tertuliano ni siquiera en su período más recalcitrante se rebelará contra la autoridad imperial, aunque la sitúe por debajo de la autoridad divina. En su momento esto no representaba ningún desacato, sólo confirmaba lo que la propia religión del Estado preestablecía, es decir, que Dios hace seres sumisos a todos los poderosos, porque el poder viene exclusivamente de Dios<sup>805</sup>. Mas no estamos ante una simple argucia retórica de las acostumbradas por el hábil Cartaginés, sino ante un reconocimiento abierto de la autoridad civil y su función dentro del proceso de salvación del cristiano. ¡Nada menos que proponernos ablandar los rigores de las persecuciones! Tertuliano considera que los poderosos son “como los auxiliares de justicia, como los ministros del juicio divino que anticipa aquí abajo sobre su juicio de los culpables”<sup>806</sup>.

No obstante, tal sumisión a la autoridad pagana no era de ningún modo desinteresada, tenía su fin propuesto desde la exégesis de las *Carta de San Pablo a los Romanos*(XIII, 7), en la que se condena expresamente la idolatría. Allí se indica hasta donde va el límite de la tolerancia del cristiano frente a las imposiciones del exterior. El cristiano pagará impuestos, prestará el servicio militar, asistirá enmudecido a las fiestas paganas, cumplirá con todos los requisitos que la vida pública le exija, pero no cederá un ápice a la idolatría. El cristiano no reconoce sino a un amo supremo, a Dios. Él es el único poder eterno y causante de cualquier otro poder<sup>807</sup>. Punto en donde se establece todo un listado de prohibiciones contra los homenajes oficiales, el desempeño de ciertos cargos públicos y demás situaciones de la vida ciudadana que comportan ritos, costumbres y actividades rotundamente contrarias al orden cristiano.

Ahora bien, creer como lo hace Spanneu<sup>808</sup> que el cristiano apoyado en un poder superior, tiene por ello el poder del libre examen para determinar cuando debe mantener su lealtad cívica o cuando debe rechazar las obligaciones que se le imponen, es un tanto ingenuo. El cristiano tiene

<sup>801</sup> Tertuliano, Apol. XXX, 2

<sup>802</sup> Ibidem. XXXIII. 1

<sup>803</sup> Ibid. XXXIII, 1-3; XXXIX, 2, 9

<sup>804</sup> Ibid. XXX, 4

<sup>805</sup> Ibid. XXXIII 1y2

<sup>806</sup> Ibid. XLII 9

<sup>807</sup> Ibid. XXXIV 1

<sup>808</sup> La prueba contundente del error en la apreciación que hace Spanneu, se presenta al interior de la propia Iglesia. Cuando los obispos huían para evitar el martirio, su libertad de conciencia los condenaba dos veces: una por desobedecer a la obligación civil de acatar la ley, y otra, frente a la propia comunidad cristiana a la que abandonaban a su suerte. El mismo Tertuliano, en su período montanista, ponía al cristiano en esa situación de “sin salida” en su “*De Fuga*”, aunque si se observa bien tal apreciación ya estaba presente en *Ad Martyrium*. La libertad de conciencia en el cristiano se presenta sólo en dos vías: para condenarse como cristiano, o para pecar contra su fe.

una libertad paradójicamente determinada. Si decide ser leal a las obligaciones públicas de la ciudad en acontecimientos que están claramente prohibidos por la comunidad cristiana, sabe con certeza que está transgrediendo la regla moral, y que ello puede ser la causa de su expulsión o de la represión que determine tal comunidad. Si es reticente a cumplir con las obligaciones de la urbe, por considerarlas contrarias a sus principios religiosos, sabe que está retando a la autoridad civil y, probablemente, complace a sus colegas cristianos exponiéndose al martirio. Circunstancia en donde reside la libertad del cristiano: el que es libre es el que elige el camino de la Iglesia, así sea exponiendo su vida; el otro, el que escoge la obediencia civil por encima de la religiosa, conoce su destino pecador. Extraña libertad de examen ésta en la que el creyente sólo tiene dos posibilidades de elección, y ninguna le favorece.

El propio Tertuliano debió ser consciente del extremismo de semejante exigencia. Sabía que ponía al creyente entre la espada y la pared, por lo que prefiere seguir reconociendo el poder del Emperador, tratando de acordar su universalidad como una derivación emanada de un poder superior que lo justifica, el cual es divino y suprauniversal. Elemento que le permite a Tertuliano comprender, antes que a la mayoría de sus contemporáneos, las consecuencias que conlleva esta teoría. En efecto, si el Dios de los cristianos era aceptado como un poder omnipotente y suprauniversal, el poder universal de la máquina estatal empezaba a esbozarse como el objetivo a asimilar por parte de la pujante secta. Así, la universalidad fundada en la igualdad va a significar un poder temporal "igual para todos, rey para todos, juez para todos", que se homologa en el poder divino del que queda dependiendo de "un Dios y Señor para todos"<sup>809</sup>. Afirmaciones que no riñen con otras como: "Nada nos es tan indiferente como la cosa pública. Una sola república conocemos a todos común: el mundo"<sup>810</sup>. Que no intentan de ningún modo rechazar la autoridad universal y temporal del Emperador, sino que se dirigen a acotar los límites de su poder por debajo del de Dios. La indiferencia de los cristianos por alcanzar el poder dentro de la estructura estatal, no significa indiferencia respecto al entusiasmo que puede despertar en ellos su principal dirigente, que lo es por la gracia de Dios. De manera que lo quiera o no, Tertuliano pretende oficializar a la iglesia cristiana dentro de las religiones del imperio, bajo la justificación de que el poder temporal imperial sólo es una prolongación de la universalidad del dios cristiano y de su misión evangelizadora.

Así, al aceptar el poder de la autoridad imperial como legítimo, los cristianos debían estar dispuestos a cumplir con exigencias que resultaban obvias a cualquier ciudadano, como el servicio militar o el desempeño de cargos públicos. Más aún, cuando una enorme masa de emigrantes, campesinos recién llegados a las ciudades y hombres de las más bajas capas sociales, quienes constituían la base del sector más popular de la comunidad cristiana, por razones de mera subsistencia se veían obligados a engrosar las filas de las cohortes romanas, a fin de devengar sus sueldos<sup>811</sup>. Orígenes y Tertuliano tenían en este aspecto, una especie de molesto prurito que irritaba las fibras más sensibles de la doctrina. Nada hay más contradictorio y ambiguo que sus argumentos dirigidos a intentar conciliar el servicio militar, su función bélica y sanguinaria con la doctrina cristiana. Evidentemente la realidad material de sus miembros y sus necesidades vitales se imponían: no podía forzarse a un cada vez más ascendente número de

<sup>809</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Iudaceum*, Opera Catholica, Corpus Christianorum, Serie Latina II. VII 9, 70

<sup>810</sup> Tertuliano, Apol. XXXVIII, 3

<sup>811</sup> Brown Peter, *El Mundo de la Antigüedad Tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*. Edit. Taurus, Madrid. 1989. Pág. 82



soldados a abandonar en desbandada el trabajo que les servía de sustento; y, menos aún, podría hacérseles culpables por desempeñar una actividad contraria a sus propias creencias, especialmente si se tiene en cuenta que muchos de los nuevos conversos se formaron en el seno de la propia milicia. En ese sentido, comprende que el servicio militar también es un medio de demostración de la lealtad de los cristianos al Imperio<sup>812</sup>. Y del mismo modo, Orígenes culmina su *Contra Celso* disertando sobre la conveniencia de la prestación de éste servicio, pero de una forma muy sutil indica al creyente que no debe empuñar las armas, sino “luchar con sus oraciones a Dios en favor de los que hacen la guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia...”<sup>813</sup>. El Teólogo Alejandrino escamotea prudentemente el problema que Tertuliano no ha dudado en denunciar, es decir, la idolatría que va implícita en el oficio militar, como por ejemplo, las ceremonias de recepción de coronas o *donatium*, cuyo origen pagano difícilmente puede ocultarse<sup>814</sup>. Sin embargo, mientras Tertuliano anima al cristiano a rechazar tales prebendas, pero también le anima a dar ejemplo de coraje a “los otros hermanos que pretenden servir a dos amos”<sup>815</sup>. Cosa que es imposible encontrar en Orígenes, quien como máximo dirá: “Luchamos en favor suyo(del Emperador) juntando nuestro ejército por medio de nuestras súplicas a Dios”<sup>816</sup>.

Ciertamente Tertuliano no pretende defender el servicio militar, pues reconoce la inevitable presencia de cristianos en esta institución, por lo que evita disuadir a la significativa cantidad de miembros de la comunidad que empezaba a destacarse en el desempeño de este oficio. Sabe bien que allí se han originado nuevos conversos, y aunque el ideal sea el desarme<sup>817</sup>, admite que el soldado que ya lo era antes de dar ese “paso”, pueda seguir siendo cristiano bajo la condición “de evitar los medios de cometer contra Dios toda acción que fuera de su servicio, no esté permitido”<sup>818</sup>. Normaliza así la actividad del cristiano dentro de una institución que le era evidentemente incompatible, y que el mismo Orígenes había evitado poner al descubierto. El Teólogo Alejandrino, en su esmero por proteger en su más extrema condición la libertad espiritual del cristiano, sabía que tal libertad no podía guardarse sino a través de sutilezas discursivas y tácticas coyunturales, pero que al momento de poner al cristiano al frente de la guerra y de los hechos de sangre, se tendría que poner al descubierto su sistemática oposición a los convencionalismos institucionales de carácter militar. Situación que Tertuliano, el radical y exigente moralista, en lugar de acrecentar y destacar tal oposición, concilia el mundo sagrado con la actividad profana del soldado, con lo que no hace más que ceder a la fuerza avasalladora de la realidad inmediata. Así se evita generar un dilema insoluble en la mente del creyente, quien hubiese tenido que acudir a su “libre discernimiento” para decidir entre su propia subsistencia material o la espera del cumplimiento de las promesas de la fe. En consecuencia, el servicio militar “en sí” era condenado como una actividad totalmente contraria al espíritu de la doctrina cristiana. Mas el escaso número de posibilidades que le dan al cristiano para ejercerlo, le lleva a una segura confrontación con el poder, ya porque muy seguramente una actitud pasiva lo llevará al martirio(Orígenes); o, ya porque al recordar que el antiguo mandato, “No matarás”, se encuentra vigente, por lo que tendrá que rechazar vehementemente cualquier concesión a la

<sup>812</sup> Tertuliano, Apol.XLII 3; XXXVII 4

<sup>813</sup> Orígenes, Contra Cel. VIII 73

<sup>814</sup> Tertuliano, De Cor.XII,179,14-15

<sup>815</sup> Ibídem. De Cor. I 153, 4-6

<sup>816</sup> Orígenes, Contra Cel. VIII 73

<sup>817</sup> Tertuliano, De Cor.I 154,16-22

<sup>818</sup> Ibídem. De Cor. XI 177,32-34

idolatría (Tetuliano). Estos serán los límites dentro de los cuales podrá desenvolverse el cristiano que sirve en la milicia al Emperador, sin posibilidad de hacerse culpable de hechos de violencia y de sangre<sup>819</sup>.

Los mismos argumentos son válidos respecto al desempeño de cargos públicos. No son ellos pecaminosos o malos por sí mismos, sino por la base competitiva sobre la cual se cimientan. Quien quiere destacarse en una actividad que concierne a los destinos de la urbe, normalmente no lo hace sin ningún desinterés, sino por el deseo de gloria. Deseo vano y peligroso que corrompe al individuo, quien afina sus expectativas sobre sus propias fuerzas y no en las de Dios. Sustituye así las verdaderas fuerzas por la debilidad de la ambición<sup>820</sup>. Se condena absolutamente la gloria y los honores<sup>821</sup>, como los deseos más vanos de los cuales debe apartarse todo cristiano, no por el simple desprecio de los cargos públicos, ni por eludir las obligaciones que le debe corresponder a todo ciudadano en la prestación de servicios generales, “sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios”<sup>822</sup>. De modo que las verdaderas funciones públicas del cristiano deben alejarse de aquellos que contradicen su exigencia de humildad<sup>823</sup> y de ejercer la caridad o de “hacer el bien sin acepción de personas, porque nosotros mismos lo hacemos sin esperar que un hombre nos lo pague con alabanzas ni con premios”<sup>824</sup>. Y aunque Tertuliano no enfatiza demasiado en este aspecto de la *dilectio*, es evidente que este es el sentido del ejercicio del servicio público que el cristianismo venía aplicando y que utilizará como punta de lanza contra las mismas funciones que debía desempeñar el Estado. Aun más, Orígenes lo detalla con más precisión: el cristiano se guarda de los cargos públicos, no por rebeldía sino para dedicarse a su verdadera función, dar culto a Dios y educar a los demás hombres en ese culto. Esa es la verdadera función pública del cristiano, hacer a todos los hombres partícipes de la *dilectio* y esa cultura, imponiéndola por encima de la feria de vanidades y de competencia que se juega en las instituciones estatales<sup>825</sup>.

B. Dos de los elementos a los que más temen los ortodoxos, corresponden a las riquezas y la actividad comercial. En el primer caso la muy recurrida frase bíblica: “es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que un rico llegue al reino de los cielos”<sup>826</sup>, sirve de sello para condenar casi cualquier valoración que se pueda hacer en favor de las riquezas. Del mismo modo que la escena relatada en los Evangelios de Juan y Mateo, en la que el airado Jesús expulsa a los comerciantes del templo, esboza la condición en que debe quedar sumido este oficio para el cristiano.

---

<sup>819</sup> Tertuliano, Adv. Marc. III 13-14

<sup>820</sup> Tertuliano, De Orat. 22,9; Virg. Vel 14,1-2

<sup>821</sup> Tertuliano, Apol. XXXVIII,3

<sup>822</sup> Orígenes, Contra Cel. VIII 75

<sup>823</sup> Tertuliano, De Cul. Fem. II,3,2

<sup>824</sup> Tertuliano, Apol. XXXVI,1

<sup>825</sup> Orígenes, Contra Cel. VIII 75

<sup>826</sup> Clemente, Q.D.S. 4. (comentando a San Marcos X:17-31)

Tanto Orígenes como Tertuliano, empeñados en extremar el acuerdo global de sus opiniones con la doctrina, llevan sus concepciones sobre el desprecio de las riquezas hasta las últimas consecuencias. Para el Teólogo Alejandrino, riqueza y comercio se encuentran asociadas a los apegos carnales, a la estupidez y a la irracionalidad, a la vacuidad y a la inconstancia. La escena mencionada de Jesús expulsando a los comerciantes, contiene los símbolos precisos de estos vicios: los bueyes (el apego a las cosas terrestres), los carneros (la estupidez, la tontería y la dependencia constante de otros), las palomas (vacuidad e inconstancia), hasta llegar finalmente a las monedas que reposan sobre las mesas de los comerciantes y que corresponden a los pretendidos bienes terrenales<sup>827</sup>. Los comerciantes y los compradores, según Orígenes, comentando a Juan, hacen de la casa del Padre “una caverna de ladrones”, y lo han hecho así porque con el comercio han convertido la obra de Dios en una casa de traficantes<sup>828</sup>. La condena expresa que aparece en los Evangelios, de acuerdo a Tertuliano, se refiere concretamente al apego que tienen los hombres por los bienes materiales: el gusto por el placer<sup>829</sup>, las pretensiones y el orgullo<sup>830</sup>; la vanagloria<sup>831</sup>, la injusticia<sup>832</sup>, hechos que facilitan la negación llevando a los hombres a la arrogancia<sup>833</sup> y al olvido de Dios<sup>834</sup>.

Así, coinciden Tertuliano y Orígenes en condenar el vicio inmediato que deriva de la riqueza y el comercio: “Nosotros- dice el Cartaginés- sabemos que el dinero es autor de la injusticia y es el dominador de todo el siglo”<sup>835</sup>. Y lo es por su uso comercial, o mejor, porque es el medio para adquirir todo aquello que desea la avaricia, que para ser conseguida se basa en la mentira<sup>836</sup>. Evidentemente el dinero y el comercio no siempre constituyen elementos que despierten la codicia de los hombres, pero casi en toda ocasión sirven para realizar las más bajas tareas humanas: desde comprar una persecución, prefiriendo servir a Mammon antes que al mártir<sup>837</sup>, hasta la idolatría<sup>838</sup>. Tertuliano excluye así con total decisión el comercio y el dinero como los vicios más próximos a los deseos de la carne, pues son ambos medios de consecución del placer, la lascivia y el deseo de adquirir<sup>839</sup>. No se puede en últimas, aprobar el comercio más que por razones prácticas. Pero debe plantearse una solución más rigurosa a este problema, y ésta debe ser una virtud que el cristiano que desempeñe estas actividades no pueda dejar de practicar en ningún momento, esto es: la caridad. La práctica de la comunidad de bienes, haciendo “uso como hermanos de nuestros bienes familiares, los que entre vosotros rompen la fraternidad”<sup>840</sup>. Así, la declaración de la comunidad de bienes se convierte en Tertuliano en un arma que

<sup>827</sup> Orígenes, Comm. Sn. Jn. Lb. X 141

<sup>828</sup> Ibidem, Comm. Sn. Jn. Lb. X, 170

<sup>829</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II 18,2

<sup>830</sup> Tertuliano, De Cult. Femm. I, 9, 1-2; Adv. Mar. IV, 15; 34, 17

<sup>831</sup> Ibidem, Adv. Marc. IV 15,6; 28,11; Cult. Fem. II 9,5

<sup>832</sup> Ibid. IV 33,2

<sup>833</sup> Tertuliano, De Paenit. VIII 1

<sup>834</sup> Tertuliano, Adv. Marc. IV 15,6, 9-11

<sup>835</sup> Ibidem. IV 33,2

<sup>836</sup> Tertuliano, Idol. II 1

<sup>837</sup> Tertuliano, De Fuga XII, 2

<sup>838</sup> Tertuliano, Idol. II 2

<sup>839</sup> Tertuliano, Ad Uxor. I, 5,4

<sup>840</sup> Tertuliano, Apol. XXXIX 10

combate la prosperidad económica que no deja de ser también moral: "Todo entre nosotros es común, menos las mujeres"<sup>841</sup>. De donde se comprende todo un programa de actividades sociales encaminado a paliar la pobreza, pero sobre todo a evitar la acumulación de riquezas: el *ágape* o *dilectio* debe ser algo más que una cena que se gasta a título de piedad; debe ser el símbolo de ayuda a los pobres quienes son tomados con la mayor consideración. Además deben realizarse con la mayor moderación y austeridad, en contraste con la exuberancia y el desenfreno de las reuniones paganas. Se invoca en este *ágape* primero a Dios, luego "se come para calmar el hambre, se bebe cuanto es útil a castos. Se hartan como puede hartarse quien recuerda que aún de noche tiene que adorar a Dios; se conversa como quien sabe que el Señor los oye"<sup>842</sup>.

En efecto, frente a la sociedad del despilfarro en que había llegado a convertirse la Roma imperial de estos siglos, el cristianismo aparece como un programa social y económico que desde ya compite con la ineficiencia y el descuido de sus pobres por parte de la maquinaria imperial. Sin embargo, lo que pretenden los ortodoxos es conducir la riqueza hacia un fin eminentemente social, se trata de ganar "paciencia" como dice Tertuliano, tratando de "ser generosos en dar y pacientes en perder"<sup>843</sup>. Se trata, por tanto, de desvalorizar el poder del rico, esforzándose denodadamente por mostrar las ventajas espirituales de la pobreza: el reino de los cielos es de los pobres<sup>844</sup>. De manera que la verdadera circuncisión, espiritual y carnal, consiste en desprenderse de las riquezas, pues de lo contrario estaremos siendo constantemente "golpeados por los bienes del siglo"<sup>845</sup>. El cristiano, no importa donde esté, debe saberse libre de necesidades y anhelos por las dichas del mundo, puesto que está fuera de él<sup>846</sup>.

Mas esta condena tajante al comercio y las riquezas, no podrá destacarse del mismo modo en medio de otro público, precisamente, entre los ricos y pujantes comerciantes de Alejandría. Allí la contraposición de la humildad y el *ágape* o caridad, como virtudes que actúan en favor de los pobres y canalizan la función social de los ricos, quizás no encuentre mejor exponente que Clemente. Pues si la generosidad que predica, especialmente Tertuliano, no tiene otro fin que alabar la pobreza y recalar en el sentimiento de culpa del que tiene bienes; el Moralista de Alejandría, en cambio, comprende que no puede obligar a sus discípulos a vender sus bienes y a huir del mundo. No son aún los tiempos de Antonio y de los monjes del desierto. Por el contrario, Clemente piensa que la fortuna o, por lo menos, cierto bienestar es una condición favorable para la adquisición de la más alta virtud. Considera que quien quiera dedicarse a la contemplación y a la búsqueda de Dios, no puede ser exactamente un hombre perseguido por las necesidades materiales o que tiene que buscar el pan cotidiano.

Las riquezas no son entonces una carga para el hombre. Lo que no debe confundirse es la idea de que riqueza y privilegio son lo mismo. Los hombres son iguales por naturaleza, no

<sup>841</sup> *Ibidem*, XXXIX 10: "*Omnia indiscreta apud nos, proeter uxores*"

<sup>842</sup> Tertuliano, Apol. XXXIX 17

<sup>843</sup> Tertuliano, De Pat. VII, 11

<sup>844</sup> Tertuliano, Ad Uxor. II. VIII 5

<sup>845</sup> Tertuliano, De Culto Fem. II 9

<sup>846</sup> Tertuliano, Adv. Marc. II 5

hay ninguna diferencia entre una mujer rica y ataviada con todo lujo, de cualquiera de sus esclavos <sup>847</sup>. Por consiguiente, la riqueza es el producto del esfuerzo personal o de la fortuna, y si “uno se sirve de ella (la riqueza) con gran prudencia, y con destreza caza la fiera con ensalmo mágico del Logos, saldrá ileso”<sup>848</sup>. Las riquezas administradas con virtud cumplen la finalidad para la cual fueron hechas por Dios, es decir, que quien vende sus bienes terrenales y los reparte a los necesitados, encuentra un tesoro imperecedero. El verdadero bien no será así la riqueza, sino la sabiduría. Es un problema de educación ser un buen rico, pues un hombre bien educado sabrá gastar y ser generoso en la medida que se conozca a sí mismo, en que pueda dar pruebas de templanza y humildad.

Una situación contraria desborda la vida del cristiano rico: se desvía del recto género de vida, llenándose de excesivos e innecesarios bagajes: glotonería, molicie, lujuria. “El rico se salvará con las riquezas que reparta”, dice Clemente, pues la generosidad, o la *dilectio* de los latinos, contiene la fuente de la benevolencia, y de una riqueza que condena al verdadero rico a tener la sensación de no carecer de nada<sup>849</sup>.

De este modo Clemente, a diferencia de su contemporáneo Tertuliano y de su discípulo Orígenes, está muy lejos de condenar las riquezas. Lo importante para él no está en no poseer nada sino en estar separado de lo que se posee. Un rico debe hacerse pobre de espíritu si quiere ser perfecto, lo cual quiere decir que sí hay una cierta prevención sobre las riquezas por parte de Clemente, pero para sacar provecho de ellas y coordinarlas hacia fines sociales: alimentar al que tiene hambre, aplacar la sed del sediento, vestir al desnudo. Y, ¿quién más puede llevar a cabo estas funciones que no sea un hombre rico? Es imposible exigirle al rico que se deshaga de las riquezas por el simple hecho de considerarlo pecado. Si el rico ha aprendido a ser un hombre prudente, podrá hacer justo uso de sus riquezas, lo cual lo llevará a la salvación; y de igual forma, si no ha sido capaz de administrar correctamente lo que le brindó el Señor a través de la fortuna, podrá ser condenado por su injusta destinación <sup>850</sup>.

El hombre rico no es más que un administrador de bienes, no es el amo de sus riquezas, pues es responsable ante Dios del uso que a ellos les dé. En otra forma, la riqueza tiene un destino determinado en el plan universal de la salvación: el de ayudar a los pobres, y con ello facilitar la salvación de un rico que difícilmente llega al cielo; o, de otra parte, tiene el deber de marcar la causa por la cual se condenará a un hombre, por no saber administrar los bienes que nunca le han pertenecido.

Desde esta suerte de función preestablecida para los hombres ricos respecto a su sociedad, los pobres también tienen obligaciones con ellos: orar por su suerte. Una especie de acople acorde que permite al rector de la Iglesia, al *ágape*, hacer que los ricos distribuyan sus bienes a unos pobres que oran por ellos, y así Dios es finalmente amado y servido por

---

<sup>847</sup> Clemente, Ped. III 34

<sup>848</sup> Ibidem. III.35.1

<sup>849</sup> Ibid. III 38,40,41

<sup>850</sup> Clemente, Q.D.S, 16, pág. 303

todos. La riqueza entra de esta manera a hacer parte de una vía de acceso a la salvación, y por lo mismo un punto básico en el mantenimiento del orden social. El rico podrá entrar tan fácilmente como un camello por el ojo de una aguja, en tanto en cuanto su riqueza no lo haga culpable. La medida de Clemente le permite otorgarle un lugar en el plan de salvación, y en el fondo se lo otorgan del mismo modo en Orígenes y Tertuliano, sólo que en estos últimos, la condición de ser un afortunado de los bienes materiales simboliza de antemano su condición y su destino culpable. El hombre rico y el comerciante, en el primer caso, mejora sus situación espiritual evitando confundir su personalidad con sus bienes y la actividad mercantil; en el segundo caso, tendrá que pagar toda su vida esa suerte, la caridad será la única terapia curativa, el impuesto infinito que tendrá que pagar por haber tenido suerte o por haber sido más hábil que los demás.

C. Quizás sea éste el aspecto en donde el cristianismo marca con mayor acento su separación de las cosas del siglo, situando su propia propuesta y su crítica frente a frente a la maquinaria cultural y distractiva del mundo pagano. Saben los ortodoxos que los espectáculos y las festividades hace mucho tiempo son para los mismos paganos sinónimo de la exhibición del poder y la gloria de una minoría, al tiempo que constituyen el pretexto para que las masas desenfrenen todas sus pasiones. Para el cristianismo separar a sus creyentes de ese ambiente es fundamental, pues allí se sintetiza todo lo que representan las tentaciones del mundo: riquezas, vanidad, lujuria, distracciones de todo tipo, gula, avaricia, etc. Clemente dirá en este sentido, que: “la fiesta callejera provoca la embriaguez, en una extemporaneidad de la perturbación erótica”<sup>851</sup>. Y en efecto, en la fiesta se despiertan los sentidos a todo tipo de placeres, los “hombres se agotan al son de las flautas, de las arpas, de los coros, de las castañuelas de los Egipcios,... aturdidos al ritmo de címbalos y tambores, y ensordecidos por los instrumentos del error, se volverán totalmente insensatos, desordenados e ineptos”<sup>852</sup>. La turbación que sufre el hombre interior como producto de la estridencia, la bulla y el jolgorio de la fiesta a través de músicas sensuales, húmedas o aromáticas, “drogas engañosas” y “ritmos hechiceros”, desvirtúan toda su disciplina y toda su fortaleza haciéndolo nuevamente esclavo de las pasiones.

Ahora bien, no debe perderse de vista que la fiesta pagana era ante todo una celebración religiosa, no era un espectáculo propiamente dicho, sino un ritual religioso y civil que conglomeraba a los ciudadanos alrededor de ofrendas y sacrificios a los dioses. Sin duda su carácter público, implica que en ella se unieran los más diversos intereses, por lo que no debe extrañar que todo esto terminara en una verdadera feria de traficantes. En ellas, según señala Orígenes, “el sentir de la carne (*Rom. 8, 6-7*), al celebrarla, se desenfrena y se prepara a embriagueces y disoluciones”<sup>853</sup>. Razón por la cual el cristiano no podía ver en esa especie de “jardín de las delicias”, nada más que el lugar en donde se pone a la orden del

---

<sup>851</sup> Clemente, *Ped. II.40*

<sup>852</sup> *Ibidem. II.40.2*

<sup>853</sup> Orígenes, *Contra Cel. VIII 23*

día la malicia y la sensualidad. La mirada, por ejemplo, se ve "habituada a mirar a los vecinos con descaro, al tener el ansiado ocio, esconden los deseos eróticos"<sup>854</sup>.

Los ortodoxos en esta crítica destacan sobre todo las tentaciones de la carne. Ni la riqueza, ni el poder o la gloria pueden competir con ella, al contrario la resaltan. Como síntesis del *siglo*, la fiesta muestra su rostro a través de la carcajada de la carne. La risa descarada que pone de manifiesto que estamos en el reino de la desmesura. El bufón es así su mejor representante y al que más le temen los ortodoxos. Clemente pide que sea expulsado de la república, y Tertuliano cree que la risa burlona desconcierta a la verdad<sup>855</sup>.

Nuestros ortodoxos, Clemente y Tertuliano, como dos antiguos adictos al paganismo y sus placeres, se presentan después de su desintoxicante "conversión" a avisarle a los inexpertos, "¿cómo lógicamente consentiríamos que nuestro creyente cayera en la misma actitud?...¿cómo podríamos pretender con nuestras palabras, ser objeto de risa, y exponer al ridículo al máspreciado de todos los bienes que el hombre atesora: la palabra?"<sup>856</sup>. El alma de la fiesta es la risa, y la risa que allí triunfa no es precisamente la del prudente: es la risa *kichlinós*, la de la prostituta; o la *kanchasmós*, la de los pretendientes<sup>857</sup>. El objetivo de los participantes nada tiene que ver con la virtud, sino con su inversión valorativa y la posibilidad de despliegue de todo eso que a la luz del día aparece como prohibido: la simpatía, el consentimiento, la seducción. El Pedagogo Alejandrino se exaspera, cree que no hay nada más que hacer, que el cristiano hay que enseñarlo a reír al momento debido y en la justa medida; su gesto no debe pasar de una leve sonrisa; su risa no debe surgir donde hay que sonrojarse o entristecerse. "La gravedad del rostro rechaza los asaltos del libertinaje"<sup>858</sup>.

Mas el bufón tiene otro lugar en donde explayar su burla: el teatro. Los espectadores lo imitan y tienden a caer en los más fáciles placeres<sup>859</sup>. El Pedagogo jamás llevará al discípulo a los espectáculos. Estadios y teatros podrían ser tildados como "cátedras de pestilencia"<sup>860</sup>. Los espectáculos son fuentes de pasiones. Las disciplinas concebidas por el dominio de sí, se ven comprometidas por las pasiones que despiertan los espectáculos. Tertuliano lo comprende de igual manera, y dado el enorme terror que le produce la carne, lo lleva a analizar y categorizar como ningún otro de sus contemporáneos cada uno de esos espectáculos: los juegos del anfiteatro, las carreras del circo, el teatro y el atletismo<sup>861</sup>. En este sentido, Rambaux<sup>862</sup> nos sugiere un posible orden jerárquico de acuerdo a su capacidad tentadora: en primer lugar el teatro, luego el circo y los juegos del anfiteatro, dejando en

---

<sup>854</sup> Clemente, *Ped.* II 77.2

<sup>855</sup> *Ibidem.* II 45,3-4; Tertuliano, *Apolog.* XVIII 4

<sup>856</sup> *Ibid.* II 45,3-4

<sup>857</sup> *Ibid.* II 47,2

<sup>858</sup> *Ibid.* II 48.1

<sup>859</sup> *Ibid.* II 77,3

<sup>860</sup> *Ibid.* III.76.3

<sup>861</sup> Tertuliano, *De Spect.* VII; IX; X; XI; *De Culto Fem.* I 8,3; *Adv. Marc.* I 27,5; *Apol.* XXXVIII 2

<sup>862</sup> Rambaux, *Op. Cit.* Pág. 180

último lugar el estadio y la palestra, que, inclusive en Clemente, no son considerados totalmente perniciosos<sup>863</sup>.

Ya en otra ocasión habíamos hecho referencia a la opinión de Tertuliano respecto a los actores, como deformadores de la personalidad. Mas lo que compunge al Cartaginés es la pieza de teatro como tal, en donde se escenifica con toda naturalidad el total irrespeto a la religión mezclando realismo y hechicería, poesía y trivialidad. El anfiteatro como centro de luchas entre bestias salvajes y cazadores o gladiadores, no podía ser sino el recinto de la *saevitia*<sup>864</sup>. El circo ponía en efluvio el *furor*<sup>865</sup>; el estadio la *vanitas*<sup>866</sup>. “Renunciamos a vuestros espectáculos, por cuanto renunciamos a las supersticiones que sabemos les dieron origen, y somos extraños a todo en cuanto ello ocurre”<sup>867</sup>. El cristiano debe ser el hombre de la tranquilidad, la dulzura, el reposo y la paz<sup>868</sup>.

Los ortodoxos son conscientes de que el placer y la pasión son incompatibles con la disciplina. El placer al ser estímulo de las pasiones debe ser prohibido. Frente a la fiesta y los espectáculos, el cristiano en lugar de lanzar una total conjura, propone sustitutos más eficaces que marcan el nuevo estilo cultural que quiere imprimir en la sociedad. Así, contra las fiestas paganas, Orígenes propone tres grandes celebraciones: preparación, pascua y pentecostés. O lo que es lo mismo, la vida es una fiesta consagrada al Señor, y el cristiano perfecto siempre está celebrando. De modo que, “el que constantemente se prepara para la vida verdadera y se aparta de los placeres de la vida que seducen a muchos; el que no fomenta el sentir de la carne (*Rom. 6,8*), sino que abofetea su cuerpo y lo reduce a servidumbre (*1 Cor. 9,17*), éste celebra constantemente la preparación (*parasceve*)”<sup>869</sup>. Quien celebra la Pascua, lo hace comiendo la carne del Logos, que se entiende “sacrificio para el tránsito”, pues está constantemente pensando en su paso de la vida a Dios y acelerándolo. En tanto que quien celebra el Pentecostés es quien ha resucitado y está junto a Cristo. Ese hombre salvado, según Orígenes, se halla en los días de Pentecostés<sup>870</sup>.

La fiesta cristiana queda así consagrada a una representación del proceso de ascenso a la “sabiduría divina”. Por ello antes que un bacanal al estilo pagano, la propuesta de los ortodoxos va en dos sentidos: desde Orígenes, como ratificación del triunfo de las disciplinas espirituales sobre el cuerpo: se come el pan de la aflicción o ázimo de hierbas amargas (*Ex. 12,8*), se humilla el alma (*Lev. 16,29,31*); o como una festividad litúrgica, más cotidiana - según señala Clemente- pueden darse todo tipo de alabanzas al Señor y tocar los instrumentos simbólicos de la resurrección, de la Iglesia, del espíritu y de la armonía, esto es: la trompeta, el arpa, la cítara, el tambor y el coro. Se entonan himnos y cánticos espirituales, haciendo todo de palabra y obra a nombre del Señor<sup>871</sup>. Mientras el primero

---

<sup>863</sup> Clemente, *Ped. III* 77,3

<sup>864</sup> Tertuliano, *De Spect.* XIX 1

<sup>865</sup> *Ibidem*, XX 5

<sup>866</sup> Tertuliano, *Apol.* XXXVIII 6

<sup>867</sup> *Ibidem*. XXXVIII 5

<sup>868</sup> Tertuliano, *De Spect.* XV 2

<sup>869</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VIII 22

<sup>870</sup> *Ibidem*.

<sup>871</sup> Clemente, *Ped. II* 42,1; 43,3



aflige la carne como única forma de que la fiesta sea de espíritu; el segundo, recupera y modera la risa del pagano, haciendo de su fiesta desapasionada un himno sagrado <sup>872</sup>.

De otro lado, los ortodoxos prohíben terminantemente al cristiano frecuentar los espectáculos paganos. El espectáculo pagano es la idolatría por antonomasia. La risa del bufón se combate con la risa del hombre honesto. Con la ironía de Orígenes, con la sátiras y la mordacidad de Tertuliano, o con la sonrisa serena y cándida de Clemente. Mas el centro del espectáculo cristiano, la imagen que sintetiza al nuevo bufón, al nuevo atleta, al nuevo actor, no será ni el rétor ni el sabio como hubiera querido lo mejor de la cultura pagana, sino el mártir. Aquél que es capaz de reír mientras soporta pacientemente la tortura, la burla del odio, y se alegra del cumplimiento de la promesa del Señor <sup>873</sup>. Aquél que es capaz de tomarse la vida como una competencia de circo <sup>874</sup>; o de aguantar los sufrimientos y las atrocidades sobre su propio cuerpo, como un gladiador aplaudido por la muchedumbre en el anfiteatro. O también es el actor que representa sin representar, sino que encarna en su propia vida la imitación de Cristo hasta el extremo de la verosimilitud, llevando su vida directamente a la muerte tortuosa que tuvo el personaje que representa <sup>875</sup>. El martirio queda justificado como el espectáculo de la época, complementario a las fiestas religiosas que propone Orígenes o a la liturgia de Clemente, y a cualquier otra actividad “lúdica”. Novedosas actividades que en su conjunto no son sino la apología del sufrimiento, de los rostros goyescos o de las atmósferas infernales o apocalípticas de Dante y El Bosco, las cuales se ofrecen como sustitutos de los espacios de placer sádico que contenían los espectáculos y las fiestas paganas.

---

<sup>872</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VIII 23; Clemente, *Ped.* II 45,2-4

<sup>873</sup> Tertuliano, *De Patien.* XI 9

<sup>874</sup> Tertuliano, *De Spect.* XXIX 3

<sup>875</sup> *Ibidem*, *De Spect.* XXIX 4

**CAPITULO 5.**  
**GNOSIS Y PISTIS**

Paralela y complementariamente al proceso disciplinario que debe conducir a la extinción de las pasiones, es decir, al proceso que culmina con la consecución de la *apatheia*, debe igualmente adelantarse el perfeccionamiento intelectual del cristiano. Perfeccionamiento que deviene en el máximo grado de conocimiento, la *gnosis*. Mas para que sea posible elevarse a ese nivel de conocimiento, es indispensable que se haya conseguido prácticamente la supresión de las pasiones. De manera que el “gnóstico cristiano” es el resultado de esos dos lineamientos que funcionan simultánea y subsidiariamente entre sí, que se entrecruzan y tornean el complejo psicosomático que lo constituye.

A primera vista esta formación moral e intelectual del cristiano ortodoxo, parece no diferir en nada de la de sus colegas heréticos. Sin embargo, la propuesta que plantean los ortodoxos, que nos ocupan, va dirigida precisamente a marcar la distancia necesaria con las corrientes doctrinales. Y esa señal no está dada sino por un elemento que también aparece dentro de los heterodoxos y, ocasionalmente, dentro de los paganos. Lindero, cuya novedosa interpretación por parte de los eclesiásticos conlleva a un replanteamiento de las ciencias paganas al servicio de la teología cristiana, y la exclusión de casi todo el sistema esotérico heterodoxo; delimitando claramente lo racional y lo espiritual dentro del proceso de intelección del sabio cristiano. Tal elemento que promueve una especie de alteración de la tradición especulativa al interior del pensamiento del siglo II y III, no es otro hecho que la rehabilitación de un concepto ya perteneciente al mundo helénico, la *pistis*. Noción que el platonismo concibió y confundió dentro de la *doxa*; que el Gnosticismo herético relegó al más bajo nivel en el proceso de conocimiento; y, ahora en manos de los cristianos ortodoxos alcanza una revalorización de tal nivel que consigue desde el punto de vista de su reflexión y de su praxis el elemento en donde se conecta la vida del cristiano y su sabiduría (*Ethos kai Episteme*). Un fundamento integral cuya trascendencia será definitiva en el éxito del cristianismo a través de los siglos, y en donde se marca definitivamente la señal de distinción de lo que es puramente cristiano.

#### a) - PISTIS

Según Clemente, en el quinto volumen de sus *Stromata*, el contenido de la *pistis* ya había sido establecido por Pablo, de la siguiente manera:

“El Apóstol parece, pues, anunciar una doble fe(Rom1:13), o mejor, una fe única que recibe su acrecentamiento y perfección. La una que es la fe común se halla establecida: a los que deseaban ser curados y se morían por la fe el Señor les decía: “*Tu fe te ha salvado*”(Mat. 9:22). La otra fe, más imperfecta y edificada sobre la primera se concluye en el creyente y se completa con lo que viene de la enseñanza y del cumplimiento de los preceptos; tales eran los apóstoles, de los cuales se ha dicho que su fe era capaz de transportar montañas y transportar los árboles(Cfn, Mat 17:20). Así cuando comprendían la grandeza de su poder, pedían al Señor les aumentase su fe, que como el grano de mostaza echa útiles raíces en el alma y crece fuertemente en ella, de tal suerte, que con los discursos de los misterios celestes reposan en ella”<sup>876</sup>

Una sola fe, pero presente en tres formas o en tres fases, tal y como lo analiza S. Lilla<sup>877</sup> en su estudio, y cuyo esquema adaptamos para nuestros fines, así:

1. La *PISTIS* cuya actitud peculiar al pensamiento humano crece en los primeros principios de demostración, y que puede designar una clase de conocimiento inmediato,(v.g. “*la otra fe, más imperfecta y edificada sobre la primera se concluye en el creyente y se completa con lo que viene de la enseñanza...*”).
2. La *PISTIS*, que consiste en la firme convicción que se tiene de que el pensamiento humano puede alcanzar el conocimiento de algo por medio de una demostración científica (v. gr. “*Así cuando comprendían la grandeza de su poder, pedían al Señor que les aumentase su fe... con los discursos de los misterios celestes...*”); y,
3. La *PISTIS*, que consiste en la tendencia que tienen los creyentes de dar por aceptada la verdad contenida en las enseñanzas de las Escrituras, sin intentar alcanzar una comprensión profunda de ellas,(v.g. “...*la fe común (PISTIS KOINÉ)...*” “*Tu fe te ha salvado*”).

Los dos primeros casos definen cuestiones puramente epistemológicas, simbolizadas en la imagen de los apóstoles creyentes y educados en la fe, pero que al mismo tiempo desean profundizar en su convicción a fin de crecer en ella. La última, en cambio, como fe simple y sencilla se limita al estrato eminentemente religioso.

La *pistis* vista desde su esfera epistemológica, se presenta como un principio absoluto o incondicionado. Se funda sobre un principio que no requiere demostración, por ser indemostrable en sí mismo, pero al mismo tiempo es verdadero y digno de confianza. Clemente no está haciendo otra cosa que aceptar el proceso de conocimiento aristotélico: debían haber primeros principios que debemos admitir sin anticipar interrogantes a lo que

<sup>876</sup> Clemente, Str. V 1,2-3. (Lo subrayado es mío)

<sup>877</sup> Lilla, Salvatore. Op. Cit. Pág.134-137

es autoevidente e indemostrable<sup>878</sup>. Estos *archai* no son aprehendidos por el pensamiento científico (*episteme*), sino por el *nous*, el cual puede ser entendido también como “intuición”.

Ahora bien, Clemente diferencia los primeros principios o universales aristotélicos de su concepción original, insertándolos dentro de una interpretación religiosa extraña a la concepción del Estagirita. Así, el primer principio no puede ser otro que Dios, aquél que no puede ser aprehendido por demostración (*APODEIKTIKÉ*)<sup>879</sup>. Es imposible demostrar científicamente su existencia, como primera causa del universo, Dios está más allá de cualquier concepción antropológica o de una derivación epistemológica a través de demostraciones primarias y de principios inmediatos<sup>880</sup>.

El conocimiento de la Primera Causa sólo es posible por fe: “si usted no cree, usted no comprende nada”<sup>881</sup>. El sabio entiende perfectamente que recibe de otro los principios de la ciencia, y que no puede demostrar por él mismo ese primer principio por el cual los adquiere. Es, entonces, por la fe que tiene esos principios, y es por la fe que la ciencia se enseña y se aprende<sup>882</sup>. De manera que el primer principio al sólo ser asimilado mediante la fe, apenas puede ser comparable a una primera sensación (*AIESTHESIS*), que normalmente se toma como base de un proceso de conocimiento. La sensación es un primer paso en la escala de comprensión del ser inteligible; en ella comienza el proceso inductivo<sup>883</sup>. Casi podría decirse que la *aiesthesis* extiende el *arché* mediado por la *pistis*, ya que “es desde la sensación que los principios vienen hasta la razón y a nuestros pensamientos”<sup>884</sup>.

Sin duda Clemente estaba repitiendo lo que ya había establecido toda una larga tradición que le precedía, mediante la cual se ordenó una escala de ascenso cognoscitivo a partir de los particulares en camino hacia los universales. Pero Clemente añade a ella un concepto que estoicos y epicúreos habían usado con cierta frecuencia, *PROLEPSIS*. Término con el que quiere dar a entender aquello que es una “anticipación voluntaria”. Una noción adquirida por los sentidos, pero anterior a los sentidos y a la educación, pues es en realidad un don que se presenta antes de conocer en sí mismo y que encauza la veracidad de éste<sup>885</sup>.

Forzando un tanto los términos, Clemente cambia la connotación del término *prolepsis* identificándolo con *pistis*, contrariando el sentido a que había sido asociado por los estoicos y los epicúreos, quienes lo asimilaban a la experiencia sensible<sup>886</sup>. De este modo el Alejandrino consigue establecer que en la base de todo conocimiento está la fe (*PISTIS*),

---

<sup>878</sup> Clemente, Str. VIII.14.3

<sup>879</sup> Clemente, Str. V 12,82,3

<sup>880</sup> Clemente, Str. II 16,72,2

<sup>881</sup> Ibidem, IS.7:9; Hcto. 18.Diels, comentado por Clemente, Str.II,17,2,3.

<sup>882</sup> Ibid. Str. II 14,13-14

<sup>883</sup> Clemente, Str. VIII 6,17,7

<sup>884</sup> Clemente, Str. II 2,9,5

<sup>885</sup> Ibidem, Str. II 23,1-3

<sup>886</sup> Véase Monderset, Introducc. a Str. II, p.15

pues nada se aprende sin preconceptos (*PROLEPSIS*)<sup>887</sup>. La *pistis* es una *prolepsis* que escala hacia el conocimiento<sup>888</sup>. Es un paso en la vía del conocimiento, que permite el tránsito de los primeros principios a la conciencia.

Ahora bien, este esfuerzo por asociar *pistis* y *prolepsis*, hace que este último resulte más cercano a la concepción aristotélica que a su base estoica y epicúrea original. Pues los últimos entendían la *prolepsis* como un “autoconocimiento” y no como una “convicción” (*pistis*); y los segundos, derivaban la misma noción del mundo sensible, algo que quedaba en una especie de preconsciente de la memoria, y que sólo venía a desarrollarse posteriormente en la ciencia atenta<sup>889</sup>. Al unificarse con la *pistis*, la concepción del Alejandrino no busca sino aproximarse a la noción de fe establecida por Aristóteles<sup>890</sup>, que le permite usarla como herramienta de trabajo, dándole un rango más definido y menos huido que la noción epicúrea y estoica. El Moralista Alejandrino define entonces la fe como un poder de juzgar de acuerdo a la razón<sup>891</sup>. “Nos apoyamos sobre la fe como sobre un criterio infalible”<sup>892</sup>.

Elevada a este nivel, la fe ya no puede ser vista como una especie de *doxa*, a la manera de los platónicos; ni como la más elemental forma de conocer repartida en tres niveles, según Basilides; o, como la categoría inferior del proceso de conocimiento en la que se encierra el pensamiento de los “psíquicos”, según los valentinianos. Con el cristianismo, la *pistis* ya había recibido doctrinalmente un *status* privilegiado, pero con Clemente consigue una fundamentación escolar que la pone al nivel de cualquier otro concepto filosófico fundamental.

Aun más, recordemos que la fe además de ser preconocimiento y convicción, también es “aceptación”. Por consiguiente, la fe es asentimiento religioso. El creyente acepta un don que le permite acceder a la revelación de los misterios divinos. En una palabra, la fe como elección es la *PROHARESIS*, un principio de acción con el cual el sujeto determina el sentido de las cosas y de su vida<sup>893</sup>.

De este modo, quien otorga sentido a ese don es únicamente el sujeto, a partir de la “elección” que se opone a la noción determinista, que Clemente atribuye a los heréticos. El alma al aceptar la fe desde su voluntad, no lo hace sino como un “asentimiento racional” (*SYNKATATHESIS*) de autodeterminación (*AUTEOXIS*) de la propia alma. Si fuera esa fe meramente natural para el hombre, varios preceptos bíblicos serían superfluos: el arrepentimiento, la caridad y el perdón no tendrían ningún sentido. La fe tiene que ser por ello un acto de libre elección, pues si es un privilegio natural, como señalan los

---

<sup>887</sup> Ibid. Str. II 4,17,3

<sup>888</sup> Clemente, Str. I 2, 8, 4-9; 18,88,5

<sup>889</sup> Véase Crisipo, *S.V.F. Fragmentos Lógicos*, II 83; Epicuro, Frag. 255

<sup>890</sup> Clemente, Str. II 4,15,5

<sup>891</sup> Aristóteles no quiso decir esto, en realidad es la opinión de Teodoreto, quien creía que el Estagirita había llamado fe a un *kriterion* del conocimiento. Véase Str. I 1,8,2

<sup>892</sup> Clemente, Str. II 4,12,1

<sup>893</sup> Ibidem. Str. II. 9,1; 9,2

seguidores de Basílides y de Valentín, el individuo podría actuar irresponsablemente, y no recibiría ninguna sanción. La distinción entre lo voluntario y lo involuntario sería una diferenciación inútil. “¿Dónde está, entonces, para aquél que era incrédulo, el arrepentimiento que permite el perdón de los pecados?”<sup>894</sup>. Ni siquiera se justificaría la venida de Cristo como víctima propicia para la salvación de la humanidad, ya que algunos estarían salvados desde siempre y otros inobjetablemente condenados. Todo el proceso de conversión (penitencia, bautismo, disciplinas y gnosis), sería completamente innecesario. La aceptación de la fe como elección que parte del sujeto, es una exigencia para el cristiano ortodoxo, puesto que sólo él y únicamente por su voluntad la fe recibida puede llegar a perfeccionarse.

En efecto, recibir la fe no es suficiente, como veremos más adelante, la forma como se utilice y se desarrolle ese don propio de la “*koiné pistis*”, irá diferenciando a los hombres según su grado de profundización y perfeccionamiento en ella. Así quien posee la “simple fe”, está en posesión de un preconocimiento, de una conjetura, que en un momento dado puede ser suficiente para su salvación; pero quien lleva a cabo el desarrollo de su conjetura y la eleva hasta la *gnosis*, consigue la perfección<sup>895</sup>. Lo que tiene en común el *simpliciore* y el sabio cristiano, consiste en que ninguno podrá llegar a la meta que se han propuesto sin fe. La *pistis* interviene tanto en la preconcepción o conjetura (*prolepsis*), como en la terminación del conocimiento más elaborado, es decir, como “intuición”.

Por lo demás, la fe vista desde su connotación exclusivamente religiosa, es una gracia<sup>896</sup>. Es un poder de Dios<sup>897</sup>. Y exactamente como un pupilo debe ser recibido para ser instruido, así se requiere de la fe para aquellos que desean aprender. De manera que el proceso es recíproco, Dios-Pedagogo debe recibir y enseñar al creyente y éste debe aceptarlo. De modo que con esa doble relación, se elude cualquier determinismo, que haga del don de la fe un privilegio natural y que, a su vez, signifique una forma de salvación anticipada. Al mismo tiempo permite que el creyente se limite a recibir la fe sin cuestionar o inquirir las verdades religiosas<sup>898</sup>, aceptándola conforme se le otorga. Así, como *koiné pistis*, como preconocimiento básico, el creyente y la masa social a la que pertenece y con la que comparte su fe, pueden salvarse. Sin embargo, no llegan a la perfección, su salvación se graduaría en un rango equivalente al de una salvación mediocre.

El hombre perfecto, la *persona*, se consigue cuando se desarrolla una forma más alta de conocimiento<sup>899</sup>. Clemente está invocando así la necesidad del proceso de educación, que debe culminar con el acceso del creyente en el “Conocimiento Superior”. Conocer será siempre para el Alejandrino, mucho más elevado que creer. La simple fe de las masas no se compara jamás al esfuerzo y al conocimiento del “gnóstico cristiano”<sup>900</sup>.

---

<sup>894</sup> Ibid. Str. II 3,11,1-2

<sup>895</sup> Ibid. Str. II 11,48,1

<sup>896</sup> Clemente, Str. I 7, 38,5

<sup>897</sup> Clemente, Str. II 48,4

<sup>898</sup> Clemente, Str. I 45,1; II 28,30; V 61-62

<sup>899</sup> Clemente, Str. VII 9,54

<sup>900</sup> Clemente, Str. VI 14,109,1; Str. VI 10.81,1; VII 16, 95,9

Con todo, Clemente no rompe la unidad entre *pistis* y el proceso de la *gnosis*. La unión entre *pistis* y *prolepsis*, reposa sobre un *arché* indiscutible, las Escrituras. De modo que para llegar a la *gnosis* sólo se requiere de haber arrancado de una conjetura correcta, cuya base al ser tan definitiva como son los textos bíblicos, permitirá conducir al creyente a su objetivo sin ningún tipo de dudas: "si en efecto, los argumentos aportados a la solución de un problema son recibidos como verdaderos, tales que pueden ser los argumentos que se apoyan en Dios y los profetas, es evidente que la conclusión que se les une, será igualmente verdadera; no será, entonces, un error decir que la *gnosis* es una demostración"<sup>901</sup>.

En conclusión la *pistis* como base (*THEMELIOS*) de la *gnosis*, se une a ella y se hace inseparable<sup>902</sup>. Así, sea que la *pistis* se quede en la conjetura, o se eleve al conocimiento científico, mientras su base sean las Escrituras, debe llegar a un resultado "confiable"(*pistis*). Punto en donde debemos detenernos para poder observar desde la visión de Orígenes, si esa *koiné pistis*, puede ser ella misma la guía del creyente que interpreta las palabras divinas, o si hay una abierta ruptura entre la fe popular y la fe del científico o "gnóstico ortodoxo".

## 1. La Simple Fe y la Fe de los Simples

Desde los primeros tiempos del cristianismo, los miembros de la comunidad han sido reclutados entre los iletrados principalmente. Tanto en las creencias, como en la organización apostólica, se lleva la simplicidad del espíritu como hilo conductor del modo de actuar del cristiano. Este carácter inocente y popular persiste durante mucho tiempo. No hay así una gran diferencia entre las pequeñas comunidades mesiánicas del siglo I y la Iglesia de los tiempos de Clemente y Orígenes. Hecho que les obliga a mantener desde su base la importancia fundamental de la *koiné pistis*. Ya hemos visto como Clemente la inserta dentro del desarrollo de todo el proceso religioso y epistemológico del crecimiento de la *persona*. Mas en Orígenes esta función de la *pistis* de los simples se acentúa en dos sentidos: a)- como fe de las mayorías, en la que los simples creyentes son conducidos por Cristo en tanto Pastor, estos fieles tienen una naturaleza dulce y dócil, pero escasa racionalidad; y, b)-La simple *pistis*, como un don otorgado por la gracia divina, que es indispensable para el creyente que quiere interpretar las palabras de Dios, sirviéndose de la fe como referencia y garantía de verdad.

El primer caso lo analizaremos más adelante<sup>903</sup>. Por ahora nos detendremos en la "simple fe", aquella de la cual depende la correcta interpretación (*ERMENEÚS*) de las Escrituras. En otra forma, la simple fe coincide con la *koiné pistis* en que es un don otorgado por la

---

<sup>901</sup> Clemente, Str. II 11,49,3-4

<sup>902</sup> Clemente, Str. V 1,1,3

<sup>903</sup> Cfn. El aparte referente a la Gnosis



gracia a los creyentes, por lo que “nadie pudo oír a un profeta si el mismo Espíritu que profetizó no le hace merced de sus propias palabras”<sup>904</sup>. Toda la obra de Orígenes corrobora ese testimonio. El Teólogo Alejandrino solicita a sus discípulos que rueguen para que el Espíritu Santo lo ilumine: “No es fácil para cualquiera el descubrir todas las alegorías de este tema... Debe con todo, rezar para que le sea quitado el velo que está sobre su corazón que se esfuerza por volverse hacia el Señor; pues el Señor es el Espíritu; debe rogarse para que el Señor mismo quite el velo de la letra y haga brillar la luz del Espíritu”<sup>905</sup>.

La fe como gracia divina se convierte en impulso psicológico que el creyente, que quiere entender con mayor claridad las Escrituras, recibe mediante la fuerza de la oración personal y del ruego de la comunidad que lo alienta. Si a Clemente, en cierta forma, le bastaba con partir de la fe en las Escrituras como principio seguro que posibilitaba el avance científico del futuro gnóstico cristiano; Orígenes ahonda aun más en el uso de esa fe, situándola como antecedente al propio estudio de las Escrituras. En este sentido puede entenderse que Orígenes acude a la fe popular como una fuerza que privilegia al intérprete, quien reconoce que sin ella “somos como ciegos cuyos ojos deben ser abiertos”<sup>906</sup>. “Por eso son necesarias lágrimas y oraciones incesantes para que el Señor nos abra los ojos”<sup>907</sup>. Tal gracia consiste, entonces, en una iluminación interior que recae sobre el intérprete, por la cual logra superar los elementos carnales con que los escribas obscurecieron la Ley. De modo que Dios “le devolvió la vista (a la Ley) a fin de que la vista y el entendimiento espiritual de la Ley se manifiesten para aquellos a quien el Señor abre las Escrituras”<sup>908</sup>.

Así, pues, el advenimiento del conocimiento de cualquier demostración o de cualquier otra operación científica que se quiera aplicar a las Escrituras debe tomar como base la fe simple en Cristo. “Nadie puede comprenderlo así si no ha reposado la cabeza sobre el pecho de Jesús, y si no ha recibido por Jesús a María por Madre... Por eso, piensa qué inteligencia necesitan para interpretar dignamente la palabra oculta en los vasos de arcilla...”<sup>909</sup>. La fe en Cristo constituye el elemento teórico necesario para justificar la interpretación correcta de las Escrituras. Y esto se mueve en dos sentidos: en un sentido general, que es el que hasta ahora se ha venido expresando, como una facultad que otorga la gracia divina a través de la oración personal y colectiva; y, en uno más peculiar, en el que la fe en Cristo cumple una función epistemológica y hermenéutica fundamental: sin la guía de esta fe como principio interior que debe portar el sabio creyente, no es posible interpretación alguna de las palabras divinas.

Con esta última guía, Orígenes, no hace sino establecer un referente seguro sobre el cual fijar la interpretación de la lectura que se haga de cualquier texto doctrinal, especialmente del Antiguo Testamento. “Se puede probar... que todas las Santas Escrituras constituyen

---

<sup>904</sup> *Discurso de San Gregorio Taumaturgo*. XV, Apéndice, en *Contr. Cel.* Pág. 611

<sup>905</sup> Orígenes, *Homm. Gen.* VI, I

<sup>906</sup> *Ibidem.* *Homm. Gen.* XIII, I

<sup>907</sup> *Ibid.* *Homm. Gen.* XII, 5

<sup>908</sup> *Ibid.* *Homm. Gen.* XV, 7

<sup>909</sup> Orígenes, *Comm. Sn. Jn.* I. IV 23-24

un Evangelio: si evangelizar es anunciar los bienes y si todos aquellos que preceden el advenimiento corporal de Cristo anuncian a Cristo, quien es todos los bienes... todas las palabras que se dicen, en cierta forma, parten del Evangelio”<sup>910</sup>. Aquí nos encontramos con la plena justificación del modo de penetrar en las entrañas del Antiguo Testamento desde la perspectiva neotestamentaria, o sea, desde la observación puramente cristiana. La antigua sabiduría, vigente dentro de los hebreos, pudo seguir siendo fundamento de la doctrina cristiana, en tanto en cuanto sea leída en clave de “advenimiento de Cristo”, pues nada más interesa a la nueva fe. La tradición bíblica se hace inherente a la doctrina cristiana, pero bajo una lectura diferente a la de los judíos, quienes siguen esperando al Mesías; y deja fuera de cualquier opción a las críticas de Marción, quien pretendía romper toda ligadura que conectara al mensaje del Nuevo Testamento con aquél que se basaba en el temor y la cólera de Yahvé.

Como se puede observar, los Alejandrinos hacen de la “simple fe” una especie de “*elán vital*”, que lleva al creyente hasta su perfeccionamiento. Se rehabilita a la fe como elemento indispensable en la consecución del “conocimiento”, destacándola como garantía de interpretación de las Escrituras, pero pocos son capaces de hacerlo. La mayoría se satisface con los elementos más simples de la fe. Sin embargo, el cristiano no se preocupa de ese conformismo, es evidente que la eficacia moral de esa especie de estancamiento personal, prueba el carácter racional de los actos de fe<sup>911</sup>. Lo que en otras palabras quiere decir, que hay una fe para los simples frente a una “simple fe” que impulsa a los cristianos más esmerados. Pero tanto en los conformes como en los más inquietos fieles, la *koiné pistis* es esencial para sus vidas. No se puede por ello realizar ninguna acción: navegar o pescar, procrear o sembrar. La fe popular atraviesa toda la cotidianidad, bien que su resultado sea favorable o no, la “confianza” le da al hombre la audacia: “Todo lo humano procede de la fe”<sup>912</sup>. La fe en Dios, en su Providencia, no es irracional, sino conforme a todo el quehacer humano.

Mas los tiempos que se viven, son tiempos de herejía, los simples fácilmente pueden confundir su fe con supersticiones o con otras creencias tan próximas como las de los Gnósticos heréticos. Así que se hace necesario determinar sus límites, poner en guardia a los creyentes y evitar las malas influencias. La fe debe establecer sus reglas y su tradición.

## 2. Regla de Fe y Tradición

Sucede que uno de los más difíciles problemas que tiene el modo de exposición de los Alejandrinos consiste, de una parte, en que hacen uso de demasiados elementos pertenecientes a las fuentes paganas; y, de otra, el tratamiento y la forma de abordar los

---

<sup>910</sup> Ibídem. I. XV 86

<sup>911</sup> Orígenes, Contra Cel. I 9

<sup>912</sup> Ibídem. I 11

problemas de la fe, los aproxima sobremanera a corrientes Gnósticas como la de Valentín, especialmente. Así lo presentía Clemente en el primer capítulo de sus *Stromata*, observando como la estrechez de miras, y, muy seguramente, la popularidad de los Gnósticos en la Alejandría de estos tiempos, exponía su propio pensamiento a ser tildado de herético o de hacer excesivas concesiones al paganismo.

Y ciertamente, como hemos visto, el pensamiento de Clemente y Orígenes, en más de un aparte camina sobre la línea fronteriza que delimita los territorios propios de la fe cristiana y aquello en donde empieza la herejía. Sus conceptos siempre están abiertos a la polémica, lo que les obliga a estar permanentemente aclarando su compromiso con la fe y a definir lo que comprenden como tradición cristiana. Así, aunque a primera vista no lo parezca, la organización del sistema doctrinal ortodoxo, requiere de unas bases discursivas tan serias y convincentes como las de cualquier ciencia moderna. Se le exige en la misma forma, claridad en sus principios, demostraciones derivadas de ellos, coherencia sistemática y un pasado sobre el cual respaldar la autoridad de sus preceptos e instituciones, así como la legitimidad de sus progresos y su propia proyección hacia el futuro. En fin, una delimitación de su economía doctrinal, al interior de la cual se hace válida su forma de concebir la vida, que pueda defenderse frente al exterior como una verdad pletórica de sentido. Tal delimitación no sólo atañe a la persona, en cuanto que es ella quien asume en su subjetividad todo ese marco de ideas y creencias, sino que fortalece a la comunidad y a la propia doctrina, dándole claridad y efectividad en su competencia frente a otras doctrinas empeñadas en alcanzar objetivos similares. Así, en la medida que los límites de la fe, su consistencia y su alcance se presentan de forma clara y concisa, el cristiano medio podrá pertrecharse de una serie de creencias que le bastarán para resistir a cualquier tipo de intento de seducción doctrinal por parte de otras sectas religiosas o filosóficas.

Los Alejandrinos intentaron ser minuciosamente claros en este aspecto, mas su decidido y abierto deseo de atraer a los paganos y de vencer a los Gnósticos, les llevó a hacer un uso desmedido de la tradición filosófica helénica. Hecho que les pone a riesgo de ser atacados por los defensores de la fe simple y sencilla, empeñados en proteger a los fieles de cualquier tipo de dudas o influencias externas. Por ello, quien mejor asume esta inquietud es Tertuliano. Su formación pagana y al mismo tiempo, su interés en denunciar las influencias heréticas, le permiten reconocer con nitidez todos aquellos puntos en donde los paganos y los heréticos se unen para afectar y desviar a los fieles de sus creencias.

Uno de sus escritos de transición, "*De Praescriptione*", tiene como objetivo fundamental poner en guardia al cristiano contra todo sentimiento de admiración. Admirar a un Gnóstico herético es completamente reprobable, significa dejarse llevar por su influencia. El Cartaginés intenta sembrar en las almas simples los gérmenes de una desconfianza que ni la elocuencia, ni el prestigio de los más grandes heréticos pudiera desarmarlo. Para Tertuliano los heréticos son discípulos de los filósofos, por lo cual hay que golpear el mal en su raíz. La verdadera fuente de desviación es el espíritu de curiosidad:

"Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Jesucristo,  
ni de buscar después del Evangelio. Cuando nosotros creemos,

nosotros no tenemos ningún deseo de creer nada más. Nuestra primera creencia es que nosotros no debemos creer en nada más”<sup>913</sup>

En efecto, un cristiano que busca, prueba exactamente que no tiene aún la fe. He aquí, por tanto, el principio que debe regir toda moral y todo pensamiento: el límite de toda reflexión es la Regla de Fe. Lo que sobrepase este límite comete un crimen. "En definitiva, más vale ignorar la mayor parte de eso que no debes conocer que aquello que debes conocer. *"Tu fe te ha salvado"*, no el trabajo de las Escrituras. La fe está situada en una regla, ella tiene la ley y la salud en la observancia de la Ley. Así, el trabajo que es hecho por curiosidad, tiene su gloria sólo en la habilidad del empeño. Que la curiosidad ceda a la fe, que la gloria ceda a la salvación”<sup>914</sup>.

De acuerdo con R.H.Ayers<sup>915</sup>, el Moralista Cartaginés no pretende atacar con estas prevenciones a la filosofía pagana en sí misma, sino al uso que de algunos conceptos hacen las sectas Gnósticas, que logran desconcertar a los cristianos. Es decir, la finalidad de Tertuliano consiste en auscultar las fuentes metafísicas paganas utilizadas por los Gnósticos para elaborar sus teorías, a fin de atacar tanto a la correspondiente fuente pagana como a su interpretación herética en lo que tienen de inconsistente frente a la Regla de Fe. Tertuliano no defiende la fe desde un supuesto irracional, sino que contrariamente a lo que generalmente se cree de él, trata precisamente de establecer la estructura racional sobre la cual se apoya esa fe. En otras palabras, su esfuerzo se encamina a establecer el marco en el que funciona esa fe y separa al cristianismo del mundo exterior.

Cuando Tertuliano se pregunta, “¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén?, ¿entre la Academia y la Iglesia?, ¿entre los herejes y los cristianos?”<sup>916</sup>; no tiene otra intención que marcar al detalle la diferencia entre unos y otros. Se plantea así el rechazo tajante de las metafísicas paganas deformadas por los herejes. No es que Tertuliano intente defender ahora a la filosofía, sino que reconoce el papel de esta como *ancilla* de la teología cristiana, y desde esa condición quiere evitar que se presente alguna confusión insalvable entre sus conceptos y las nociones derivadas de ellos por los Gnósticos. Así, de lo que se trata es de hacer manifiestas las tergiversaciones heréticas y destacar su exclusión por parte de la autoridad de la Regla de Fe.

---

<sup>913</sup> Tertuliano, De Praescr. 7,12-13. "*Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus*".

<sup>914</sup> Tertuliano, De Praescr. 14,2-5

<sup>915</sup> AYERS, R.H. Language, Logic, and Reason in the Church Fathers, Georg. Olms Verlag. Hidesheim-New York, 1979. Pag.26-27

<sup>916</sup> Tertuliano, De Praescr.7,9: "*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid hereticis et christianis?*"

Ahora bien, todas estas prevenciones no son hechas sino con el fin de preservar la fe popular, pues Tertuliano es consciente del deplorable estado en que se encuentra la educación de la mayoría de los cristianos<sup>917</sup>. Por este motivo la Regla de Fe debe cumplir una función previsiva y educativa, cuyo fin es mostrarle al cristiano medio hasta donde pueden ir sus deseos de explorar dentro del pensamiento religioso. Un ámbito en el que puede moverse con libertad la curiosidad del cristiano sin arriesgarse a transgredir o tergiversar la doctrina. No es, por tanto, una invitación a mantenerse en la ignorancia, sino en la fidelidad a la austeridad de las creencias doctrinales. Y también, es un mecanismo de cohesión social, acordando en un mínimo de puntos lo que debe entenderse por fe cristiana, de manera que las masas cristianas lo asimilen sin demasiadas exigencias; al mismo tiempo que les permita definir con claridad sus diferencias con cualquier otra doctrina, especialmente de origen Gnóstico, que por casualidad se topen a lo largo de sus vidas.

Mas, ¿en qué consiste tal Regla de Fe? ¿Cómo la estructura Tertuliano y cuál es su contenido? Sin duda, el mismo título de su escrito "*Praescriptione*", nos sugiere inmediatamente el sentido que debe llevar esta regla, es decir el de norma ordenativa o imperativa y exclusiva. Especie de barrera que establece el campo de acción dentro del cual puede moverse libremente el pensamiento del creyente; lo que le está permitido creer y lo que debe observar. Tertuliano no niega el origen jurídico y retórico de esta noción, mas no la hace derivar de una tradición romana, sino de los escritos apostólicos cuya fuente directa es Cristo. Esa rígida y sintética regla, Tertuliano la resume en su prescripción XIII, en la que señala lo siguiente:

"La Regla de Fe - puesto que él(Cristo) nos declara que la defendamos- es aquello que consiste en ser creído: "que sólo hay un Dios que no es otro que el creador del mundo; que es él quien ha producido el universo de la nada a través de su Verbo emitido antes de todas las cosas. El Verbo llamado hijo de éste, en nombre de Dios, en varias visiones apareció a los patriarcas y le oyen siempre los profetas; en fin que desciende por el espíritu y desde Dios la virtud del Padre en la Virgen María, hecho carne en el útero de ésta y desde ésta nacida su vida llegó a ser Jesús Cristo. Después de esto predicó la nueva ley y la nueva promesa del reino de los cielos, que habiendo hecho (milagros), será clavado en la cruz y al tercer día habrá de resucitar; que se eleva a los cielos sentándose a la derecha del Padre, y enviará en su lugar al Espíritu Santo quien conducirá a los creyentes; vendrá en la gloria para tomar a los santos en vida eterna y (les dará) el fruto de sus promesas de los cielos, y condenará a los profanos al fuego perpetuo, después de la resurrección de los unos y los otros, junto con el restablecimiento de la carne".<sup>918</sup>

<sup>917</sup> Tertuliano, De Resurrecc. XX

<sup>918</sup> Tertuliano, De Praesc. XIII 1-5: "*Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. Exinde praedicasse nouam legem et nouam promissionem regni*

En efecto, el Hijo de Dios es quien transmite directamente su doctrina a la Iglesia a través de los apóstoles<sup>919</sup>. Se trata, por consiguiente, no sólo de demostrar la antigüedad de la doctrina, sino la legitimidad de su origen. Los apóstoles son las fuentes humanas más lejanas a que puede acudir el cristiano como base de la autoridad de las prescripciones doctrinales. Son ellos los maestros, los autores y los encargados de transmitir mediante la prédica de las palabras divinas. “Ellos consiguen la fuerza prometida por el Espíritu Santo que les dio el poder de los milagros y la elocuencia”<sup>920</sup>. Tal don otorgado espiritualmente, los hace similares a los profetas, y es ello lo que les permite comunicar la revelación de Cristo a las Iglesias. Por lo tanto, los apóstoles constituyen la garantía de pureza de la doctrina recibida de Cristo, ya que además de tener el privilegio, no han modificado ni un ápice su palabra, y menos le han añadido algo. Así han legado la tradición a la Iglesia, cuya misión es guardarla, observarla y comunicarla a cada generación como un bien familiar, sin tener derecho a aportar alguna novedad. “*Et si angelus da caelo aliter euangelizauerit citra quam nos, anathema sit*”<sup>921</sup>.

En ese orden de ideas, lo que se va definiendo es la propiedad de la doctrina derivada de la legitimidad que le proporciona la Regla de Fe. En la medida que ésta no pueda ser puesta en duda, la legación que ha recibido por tradición la Iglesia, la hace su propietaria. Es ella quien, apoyada en las Escrituras, guía la acción de sus miembros. Su único instrumento - las Escrituras-, constituye la fuente por excelencia de la institución eclesiástica<sup>922</sup>. Tan única como que Tertuliano, ya en su período montanista, creía que la Iglesia no podía imponer ninguna prescripción que no estuviera basada en un precepto del Señor o de un apóstol. Con esto, el Moralista Cartaginés se proponía procurar que las Iglesias poseyeran los mismos textos escriturales, los cuales deben demostrar a su vez que se fundan en la tradición apostólica.

Evidentemente, Tertuliano debía estar pensando en los innumerables evangelios Gnósticos que circulaban entre los cristianos, y con los cuales se ponía en duda la veracidad de la tradición apostólica. Textos que además se aprovechaban de las diversas versiones conservadas por la tradición oral, para acrecentar así la creencia en la existencia de una serie de enseñanzas esotéricas que el Señor no comunicó sino a un grupo de privilegiados. De este modo, las Escrituras quedaban reducidas a vulgar doctrina, dirigida exclusivamente a la educación de las masas. Semejante argumento lo combate con vehemencia, bajo la premisa de que las mismas enseñanzas han sido dadas por los apóstoles en todas las naciones, legando en cada una de ellas la misma doctrina y la misma fe<sup>923</sup>. Inclusive Pablo, que no fue miembro de los Doce, coincide en sus epístolas armoniosamente con los Evangelios. De manera que, según Tertuliano, debe haber acuerdo y unidad entre la

---

*caelorum, uirtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, mississe uicariam uim spiritus sancti qui credentes agat, uenturum cum claritate ad sumendus sanctos in uitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque patris resuscitatione cum carnis restitutione”.*

<sup>919</sup> Ibidem, XX

<sup>920</sup> Ibid. XX,4

<sup>921</sup> Ibid. XXIX,7; XX,4; XXVIII,3

<sup>922</sup> Ibid. XXXVI 5

<sup>923</sup> Ibid. XX,4

tradición oral y la escrita. Una y otra contienen en forma equivalente el mensaje apostólico. No hay, pues, unas enseñanzas para privilegiados<sup>924</sup>. Sólo hay unas Escrituras y su interpretación deberá hacerse de acuerdo a lo que las iglesias apostólicas creen y enseñen<sup>925</sup>, rechazando toda exégesis que no esté en pleno acuerdo con la Regla de Fe.

Clemente y Orígenes no querrán otra cosa respecto a la relación de la regla de fe y la Iglesia, pero ambos dudan de la publicidad de la fe que atribuye Tertuliano a las Escrituras. No es que los escritos bíblicos no contengan la totalidad de la doctrina, sino que difícilmente puede creerse que la lectura que haga el vulgo contenga el mismo sentido y alcance que el que pueda desarrollar el sabio. Mas esta aparente contradicción entre los Alejandrinos y el Cartaginés, se soluciona cuando observamos que el último complementa a los primeros. Tertuliano no ha negado la posibilidad de interpretar, sólo ha ordenado el ámbito de la interpretación bajo unas reglas perfectamente claras y definidas. En ese sentido, su fe popular no niega el estudio de las fuentes paganas, sino la “curiosidad” que lleva a aplicarlas rompiendo los límites de la “*regula*”. Tanto Clemente como Orígenes, por mucho que se aventuraran en sus especulaciones, sabían que esa base mínima debía mantenerse. Está claro que ese marco era suficiente para conservar la tranquilidad de las masas en sus cuestiones doctrinales; pero también, que para llegar a la *gnosis* se requería ante todo de un suelo sólido, sencillo y seguro desde el cual cimentar la escalada del sabio cristiano.

## b) GNOSIS ORTODOXA

Si entre el simple cristiano, que se aferra exclusivamente a su fe, y el esmerado, que procura darle a esa fe un uso más amplio, tratando de buscar y hallar soluciones a sus dudas religiosas; si entre ellos, existe por esa sencilla operación una enorme brecha que los separa y prácticamente los constituye como seres distintos, pertenecientes a una categoría diferente dentro de la misma corporación; la distancia se hará más profunda cuando a la búsqueda del inquieto creyente que emplea la fe, se le añaden una serie de disciplinas y conocimientos que le posibilitan prepararse para acceder a la *gnosis*, dejando muy atrás los tiempos en que su fe se identificaba con la fe de los simples.

Y es que este creyente tiene el mérito de haber avanzado hasta el conocimiento divino, o, por lo menos, ese ha sido el esfuerzo en el que ha invertido todas sus energías mientras está en el mundo de los vivos. Lo que seguramente conseguirá -la plenitud de la *gnosis*- cuando después de la muerte del cuerpo, su alma haya volado hacia el lugar original, al reposo perpetuo y completo en donde logra contemplar a la divinidad “cara a cara”.

---

<sup>924</sup> Ibid. XXIV-XXV

<sup>925</sup> Ibid. XII,5; XIX,3

Sin duda esta meta del “gnóstico cristiano” no se diferencia en absoluto de la que plantean sus colegas heréticos. Por lo que debe entenderse, que lo que ahora ha comenzado no es una coincidencia, sino una lucha por la propiedad de un mismo objetivo y un mismo territorio. Los ortodoxos quieren apropiarse de todo aquello de lo que se han estado sirviendo “ilegítimamente” los Gnósticos heréticos. En esta lucha va incluida hasta la titularidad del nombre. Ahora se debe decidir quién es el verdadero *gnóstico* y cuál es la verdadera vía para acceder a la *gnosis*. Ahora, de lo que se trata es de establecer a partir de la Regla de Fe, lo que pertenece a esa “verdadera vía” y lo que debe ser excluido de ella: la medida de las formulaciones frente a las reflexiones descabelladas; el correcto empleo de una serie de instrumentos, en contra del abuso que acostumbran hacer de la alegoría y de la lógica; en fin, lo que es regulable, correcto y decente versus la desmesura, la incorrección y la inmoralidad que caracteriza a los Gnósticos heréticos.

En otra forma, la fe reglamentada de los ortodoxos establece claramente lo que es el orden racional cristiano, sus reglas de juego, lo que le está permitido y lo que le está prohibido a quien decide jugar en su territorio. Y en este sentido quedan excluidos de ese marco: ciertos usos de la filosofía pagana; ciertas técnicas discursivas derivadas de ésta y de la tradición hebrea; o el rechazo radical de cierto tipo de conocimientos como la astrología, la magia o la numerología; así como, el rechazo general de cualquier tipo de técnicas de precipitación de intensidades subjetivas, dudosas o manifiestamente opuestas a la doctrina.

Mas todo esto no es sino un aspecto de la actitud que proyectan los ortodoxos. Otro va dirigido hacia el interior de su propia institución. El ideal de la *persona* que se completa o culmina en la *gnosis*, se ha ido abriendo camino dentro del orden jerárquico de la Iglesia. Si bien es cierto que Tertuliano prácticamente lo fusiona con las funciones del obispo, es evidente que por allí no van las miras de los Alejandrinos: para éstos su ideal de *persona* coincide en casi todo con la figura idealizada del sabio de la filosofía pagana. Es más, intentan imponerlo como un competidor del “Gnóstico” herético, en cuanto la versión cristiana pretende ser un modelo de virtud moral y de sabiduría más ejemplar y compenetrado socialmente que éste último, con lo que configurarían un hombre ideal, exteriormente más atractivo para el neófito que el de sus rivales.

Y desde el interior de la propia Iglesia, este sabio cumpliría una función específica de orientador espiritual, moral y educacional que podría competir y suplir, en muchas ocasiones, a la figura del obispo, cuya actividad pública le encadena a tareas más inmediatas. El “gnóstico” de los ortodoxos se dirigiría, en cambio, a incentivar la solución de las ansiedades existenciales de una cada vez más culta e inquieta minoría de hombres recién convertidos al cristianismo, al tiempo que se convertiría en la conciencia que perfila y recompone las metas y las correcciones más urgentes del cuerpo social.

En esa medida, puede pensarse que a quienes les corresponde desempeñar ese papel de “gnósticos”, no pueden ser otros que los miembros pertenecientes a esa minoría de hombres cultos. Probablemente individuos provenientes de las filas de cortesanos, como los



que educaba Clemente, formados en las fuentes de la cultura pagana, pero seguramente mejor educados y con una mayor disposición para asumir los rigores de la iniciación y para llevarlas con la debida moderación y sutileza, incomprensible para aquellos miembros originales extraídos de la masa de iletrados, demasiado volubles o excesivamente rudos, para asumir las tareas de lo que debía ser un guía espiritual. Debían ser, por consiguiente, los mejores entre los mejores, hombres capaces de personificar en sí mismos la suma de la virtud y el conocimiento. Hombres que no se conforman con las prescripciones de Tertuliano, con que pretendía reprimir la curiosidad de los hombres, así como tampoco creerán en una absoluta publicidad del sentido de las Escrituras. No; ellos serán miembros estudiosos que, ayudados por la gracia divina, hacen uso de la filosofía pagana, de la alegoría de tradición judía, del pitagorismo numérico y de técnicas tan avanzadas como las “artes liberales”, acomodándolas a la Regla de Fe, a la vez que excluirán todo aquello que pueda traicionarla flagrantemente. Por consiguiente, se empeñan en poner bajo la máxima presión la resistencia de esa *regula*, de llevarla hasta su límite, no con el fin de debilitarla sino de fortalecerla en la experiencia y en el combate especulativo.

En efecto, Clemente no tiene ningún inconveniente en apoderarse de los argumentos con que los detractores de la filosofía lo atacan, transformándolos en razones a su favor. Por ejemplo, cuando los defensores de los *simpliciores* dicen citando a Juan que: “*Todos los anteriores a la venida del Señor son ladrones y bandidos*”(Jn.10:8)<sup>926</sup>, quieren decir con ello que los filósofos y sus conocimientos deben ser excluidos de la fe. Mas el Alejandrino trastoca este sentido y sin negar las razones de los “simpliciores”, recuerda que los filósofos robaron una parcela de verdad como Prometeo el fuego del cielo, por lo que en lugar de excluirlos lo que se debe es comprender que su filosofía es también propiedad del cristianismo. Argumento aparentemente ingenuo y escaso de solidez, pero suficiente para establecer la exigencia que debe tener el cristiano por romper con la pereza que lo acomoda y tranquiliza en la fe simple. Así, continúa el moralista alejandrino: “*Buscad y hallaréis*, no sólo sitúa la búsqueda en aras del descubrimiento, rechazando la frivolidad inútil, sino que adopta para nosotros la teoría que robustece la fe”.<sup>927</sup>

Había que justificar la participación de la filosofía y otros conocimientos de origen diverso al interior de la reflexión cristiana, y por ello se requería de ejemplos y argumentos extraídos de las mismas Escrituras. Así, los Alejandrinos acuden con frecuencia a la alegoría de Abraham, como símbolo de la tradición más lejana que anunciaba al cristianismo y que hacía partícipe a la sabiduría humana en la búsqueda del “verdadero conocimiento”. Abraham era la fidelidad y su esposa Sara la sabiduría o *gnosis*. Mas esta se había hecho estéril y al no poder dar a luz, entrega a su esposo su esclava, la egipcia Agar, para que le proporcione descendencia. Poco tiempo después Agar concibe a Isaac. Y Sara que empieza a notar la deferencia de Abraham hacia su esclava, le reclama, al mismo tiempo que maltrata a Agar. Toda esta simbología no quiere decir nada más que la esclava extranjera, que es la cultura o sabiduría mundana, puede servir de ayuda a la Sabiduría superior(Sara), quien en un caso determinado está en condiciones de “reprenderla y corregirla”. La filosofía o sabiduría mundana(Agar) está siempre por debajo de la

<sup>926</sup> Clemente, comentado en Str. I 81,1

<sup>927</sup> *Ibidem*, Str. I 51.4. La cursiva es del autor

Sabiduría, y lo que produzca (Isaac)<sup>928</sup> dentro o con la fe (Abraham), está obligado a buscar la verdad y la naturaleza de los seres, además de constituir la educación preparatoria del “descanso (ANAPAUISIS) en Cristo”<sup>929</sup>.

Por lo demás, es claro que los Alejandrinos no sentían un gran aprecio por las masas de “simpliciores”. Mas no pretenden ridiculizarlas, ni ahondar más la brecha que separa a las mayorías de fieles incultos y la élite de sabios, como lo hacían los Gnósticos heréticos. Su interés se centra más en ganarlos a su causa, dándole a su sencilla fe un lugar respetable dentro del orden ascendente del conocimiento divino, y aceptando su propio conformismo como una posible vía de salvación. El *simpliciore* no queda excluido del plan de salvación universal, como ocurre en cierta medida entre los “Gnósticos heréticos”.

A los ortodoxos les conviene establecer una jerarquía “inclusiva” y no “exclusiva”, en donde el sistema educacional juega un papel vital. Orígenes ya lo había dicho, al *simpliciore* por su naturaleza dócil y dulce le corresponde un Cristo-Pastor, quien lo guía y al que obedecen incondicionalmente<sup>930</sup>. Es a hombres como éste a quienes dirige sus “homilias”, y a los que el Señor solía hablarles en parábolas, pues no es suficientemente maduro como para comprender ciertas verdades. Este individuo no puede reconocer más que a Cristo crucificado, y se figuran que el Verbo encarnado es todo el Verbo. En contraste, los sabios o los que están en camino de serlo, reciben a Cristo como un rey, y a su piedad se mezcla más la razón que la simple fe<sup>931</sup>.

Ahora bien, este tipo de divisiones basadas en distinciones tan disimétricas, como ocurría en el caso de los Gnósticos heréticos, no dejan de causar ciertos recelos al interior de la propia comunidad. Por ello los Alejandrinos intentan frecuentemente justificar la división de los hijos de Dios en diferentes grados, y cuya base teórica no es otra que la realizada por Pablo en su *Carta a los Corintios*, la misma que utilizarán los heréticos para su propia división de la jerarquía social. Mas no queriendo caer en la interpretación que basilidianos y valentinianos una vez hicieron, Orígenes opta por decir que “la divina sabiduría en cuanto es distinta de la fe, es el primero de los que se llaman carismas o dones de Dios; el segundo después de ella es la llamada gnosis o ciencia que se concede a los que saben particularmente estas cosas; y el tercero es la fe, pues también han de salvarse los sencillos que se acercan según sus fuerzas a la religión”<sup>932</sup>. A cada hombre le corresponde así un grado según el mérito de su conocimiento de Dios y su grado de perfección moral.

Mas invariablemente la élite culta aparecerá siempre vista como superior a las mayorías de fieles. Orígenes acentúa más que Clemente la distancia entre la élite de sabios y los simples fieles. Los “gnósticos ortodoxos” son los verdaderos adoradores del Padre<sup>933</sup>. Y es que el

---

<sup>928</sup> Isaac, según Clemente, quiere decir “autodidacta”, de modo que en él se suman los símbolos de la voluntad y la educación como instrumentos para buscar y hallar la verdad.

<sup>929</sup> Clemente, Str. I, 30-31; Orígenes, *Hom. Gen.* XIV 3

<sup>930</sup> Orígenes, *Comm. Sn. Jn.* I, XXVIII, 198

<sup>931</sup> *Ibidem*.

<sup>932</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VI 3

<sup>933</sup> Orígenes, *Comm. Sn. Jn.* II XVI, 112

problema no es de naturaleza, sino de simple capacidad, "unos necesitan más alimento, otros menos; la capacidad no es la misma en todos"<sup>934</sup>. Así hay unos que pueden aproximarse con más calidad a Jesucristo, en una relación mística y trascendente, que al simple fiel, apegado a sus creencias, le es imposible conseguir. Estos últimos como máximo pueden llegar, en su más encomiable esfuerzo, a conocer las causas del mundo sensible, mientras que la élite de la élite de los sabios, los mejores entre los mejores, llegan hasta la contemplación de lo invisible<sup>935</sup>.

Evidentemente, ninguno de nuestros ortodoxos, incluyendo a Tertuliano, jamás pudo ocultar el enorme desprecio que sentían por las masas. En realidad las experiencias que tuvieron con ellas fueron suficiente motivo. Eran mayorías incultas, persistentes en la conservación de lo que para los ortodoxos no podían ser sino errores sobre los puntos más importantes, y su vida moral estaba invadida por graves fallas. En tanto que la élite culta poseía la formación adecuada, los elementos necesarios para recibir la exégesis rigurosa de Orígenes; para practicar los consejos morales de un Clemente; o comprender el sentido de las disciplinas que exigía Tertuliano. Sólo un pequeño número de hombres estaba en disposición para aceptar semejante esfuerzo; y sólo de esa minoría se podía esperar realizar ese ideal heroico que debe encarnar el "sabio". Por ello, sólo a esa élite le corresponde el "Evangelio Eterno"<sup>936</sup>.

Así se legitima la existencia de un "saber superior", oculto propio de especialistas y al que no tiene libre acceso la mayoría de los fieles. Esta élite es para la que Clemente escribe sus *Stromata* y a la que Orígenes dirige sus *Comentarios* sobre los Evangelios y el Antiguo Testamento. Cuando hablan a esa élite el lenguaje cambia, se hace más técnico y complejo. Conforman el *summus* de la educación divina expresada en la Tierra. Aquí han llegado los más adelantados discípulos educados por el Pedagogo, y ahora deben ser guiados por el Maestro en su nivel más profundo. Sin embargo, Clemente no quiere como Orígenes hacer de su ideal religioso un ideal puramente intelectual, en el que la división del saber marque una fuerte polarización entre los *simpliciores* y los *gnósticos*, sino que busca propiciar su necesaria complementación. Algo menos ambicioso que los sueños juveniles de Tertuliano, queriendo hacer que toda la comunidad cristiana alcance el ideal de perfección de un sabio cristiano; pero tampoco tan intelectualista como su discípulo, que aísla al sabio dándole la espalda al mundo social, casi como lo invitaban a hacer sus rivales heréticos. Estas posiciones extremas, llevan siempre consecuencias insólitas: en el caso de Orígenes, conducen a un enfrentamiento abierto con la misma autoridad eclesiástica; y en Tertuliano, conlleva una exageración de las exigencias de orden queriendo insertar todo ideal de conducta humana bajo normas generales. Así, cuando el Cartaginés se hace montanista, no lo hace sino por esa certeza que le han dado las masas de ser incapaces de superar la intemperancia y la debilidad, por lo que terminará tildándolos de "psíquicos", del mismo modo que lo hubiesen hecho en su momento los valentinianos.

---

<sup>934</sup> *Ibidem*. Comm. Sn Jn Lb. XIII. XXXIII. 205-206

<sup>935</sup> *Ibid.* Comm. Sn. Jn. I. XXVIII, 199-200

<sup>936</sup> *Ibid.* Comm. Sn. Jn. I. VII, 40

En síntesis, lo que está experimentando el cristianismo ortodoxo es una fórmula de organización social del saber. Trata así de establecerse formalmente las diferencias entre las mayorías y las élites; las necesidades de unas y otras; reuniéndose todo en un solo plan pedagógico, en el que la educación de cada creyente, su voluntad de mantenerse estrictamente en la simple fe, o de querer elevarla hasta el más alto conocimiento divino, determinará en una buena parte su salvación. Así, se privilegiará el “conocer” sobre el “creer”, sin faltar por ello a la Regla de Fe, pues no se conoce sin esa regla, y no se puede conocer más allá de ella. Lo que quiere decir, que quien conoce sólo confirma esa primera fe simple, en una fe superior intuitiva. Por lo que se debe entender que las Escrituras no son el más alto conocimiento, sino el más adecuado medio para acceder a la *gnosis*. Las Escrituras son una especie de introducción para los que toda vía no son “espirituales”<sup>937</sup>. Y es evidente que quien llega a conocer directamente al Padre no requiere más de ellas. Pero mientras tanto, como proceso de educación, en el nivel más alto a que pueda acceder un cristiano mientras está vivo, debe aprovecharse de todo aquello que pueda servirle de instrumento o de herramienta que le abra camino hacia ese conocimiento verdadero.

## 1. LOS INSTRUMENTOS DISCURSIVOS

### *A. Alegoría y Hermenéutica*

En realidad no fueron los Gnósticos heréticos los primeros en hacer uso de la alegoría como forma de interpretar las Escrituras. Este precedente lo sentó el propio Pablo en su *Epístola a los Hebreos*, quien siguiendo la tradición de los *Midrasch* de estilo predicativo, introdujo lo que se ha conocido como la “alegoría tipológica” sobre los textos del Antiguo Testamento<sup>938</sup>. Y es ello lo que autoriza a los Padres de la Iglesia a acoger este sistema de interpretación no literal, que la mayor parte del judaísmo rechazaba, y del que abusaban en forma preocupante los heréticos. Así, se plantea su uso como instrumento de combate contra estos dos sectores. Pero, también, les sirve para fundamentar el argumento de que las Escrituras encierran un sentido secreto, espiritual, no asequible a los neófitos, y que según lo relatado en el Nuevo Testamento, después de la Resurrección, el Espíritu Santo apareció a unos pocos elegidos y les comunicó ese verdadero contenido que se oculta bajo las letras de las Escrituras.

La alegoría tiene así la tarea específica de interpretar ciertos pasajes oscuros, y de establecer el contenido de ciertos símbolos (*TYPOS*), que sirven de claves para determinar las conexiones, la continuidad y la función que desempeña el Antiguo Testamento y la ley mosaica en relación al Nuevo Testamento y la Parusía. Sucede entonces que a partir de ella se problematiza la relación fe-razón, lo que hace que quienes aseguran que la fe es autosuficiente, o que los textos bíblicos sólo pueden regirse bajo la autoridad de la Regla de Fe, la tradición y la Iglesia, no puedan -como le ocurre a Tertuliano- aceptar este tipo de interpretaciones tan exageradamente amplias que inquietan la tranquilidad espiritual de los simples creyentes. Así,

<sup>937</sup> *Ibid.* Com. Sn. Jn. XIII, V 27-28

<sup>938</sup> Wolfson, H. Op. Cit. Pág. 74

será obvio que entre quienes hacen uso de esta técnica no esté precisamente, el Moralista Latino, quien ante la falta de legítimos precedentes en este campo dentro de su medio, no tendrá más remedio que acudir a su propia tradición lógica, jurídica y retórica; mientras que los Alejandrinos serán, en cambio, quienes harán de la alegoría y la interpretación sus herramientas favoritas.

En efecto, para el latino toda discusión que se produzca alrededor de las Escrituras, se resuelve en vista a la conservación del *statu quo* (v.g. *El Apologético*), o en la sumisión a los dictados de la autoridad de la tradición (v.g. *De Praescriptione*)<sup>939</sup>. Por el contrario, los Alejandrinos, como hemos visto, intentan ubicar la fe dentro del proceso de la *gnosis*. Ciertamente, Orígenes está decidido a darle un lugar por debajo de la razón, pero reconociendo que es su base; y Clemente, con su concepción de la doble vía de la fe, consigue satisfacer a los conformes, sin dejar de impulsar con esa misma fe el proceso de búsqueda del sabio cristiano hasta los extremos de la certeza absoluta (v.g. *Stromata II* y en Orígenes *Comentarios al Evangelio de Juan*).

En esta forma, en el método alegórico empleado por Clemente y Orígenes, confluyen varias tradiciones, que van desde el pensamiento de los rabinos, la propia exégesis de Pablo y Juan, pero sobre todo la influencia de Filón de Alejandría. No es tan grande la influencia griega en este aspecto, pero sin duda también participa<sup>940</sup>. Mas lo que sí es claro es su objetivo: combatir las interpretaciones literales tanto de judíos y Gnósticos como de los defensores de la fe simple. Por ello, parten del presupuesto del carácter esotérico de las Escrituras. Cristo habló en parábolas a fin de prever que sus enseñanzas fueran divulgadas y comunicadas en doctrinas secretas a aquellos pocos entre sus discípulos que fueron a aprenderlas<sup>941</sup>.

Según Clemente, la transmisión a los apóstoles de ese sistema doctrinal secreto, origina la *DIDASKALIA PARADOXIS*<sup>942</sup>, que, en un sentido no muy exacto, es algo así como la conservación de las enseñanzas por tradición. Las que Clemente también ha recibido y desde las cuales establece su doctrina de la *gnosis*, mediada por la interpretación alegórica de las doctrinas que vinculan al Antiguo Testamento con el Nuevo.

Ahora bien, ese poder de interpretación que poseen ambos Alejandrinos, no se debe exclusivamente a sus facultades cognoscitivas, sino a la revelación. El conocimiento esotérico sólo puede ser revelado por el Hijo, tal y como sucede en la ontología. La fuente de la *gnosis* es el Logos, quien posee el conocimiento desde el principio<sup>943</sup>. Por consiguiente, el primer símbolo alegórico por excelencia es el propio Cristo: Él es el Maestro Gnóstico, quien ha bajado a la tierra en orden a dejar en manos de unas pocas personas, cuidadosamente seleccionadas, la más alta *gnosis* de su Padre, educándolos en la perfecta *apatheia* y enseñándoles las doctrinas secretas basadas en la interpretación alegórica de las Escrituras.

<sup>939</sup> Véase Jaeger, Op. Cit. pág. 53

<sup>940</sup> Véase Jaeger, Op. Cit. Pág. 49; Wolfson, H. Op. Cit. Pág. 75-77; Danielou, J. Op. Cit. 226; Chadwick, H. History... Pág. 146

<sup>941</sup> Clemente, Str. I, 13, 2

<sup>942</sup> Ibidem. Str. I 11.3

<sup>943</sup> Ibid. Str. I 97, 2-4

De este modo, Clemente establece el fundamento metafísico sobre el que se funda la legitimidad de este instrumento, y desde el cual reconoce el carácter de privilegio o de “gracia” que le otorga el Logos al intérprete. Al mismo tiempo, acepta las limitaciones que pueda tener este intérprete como resultado, precisamente, de no estar suficientemente capacitado, o por no haber recibido el carisma necesario para comprender la totalidad del pensamiento divino. En esta forma, junto con Orígenes, se intenta reducir el número de conocedores a un mínimo exclusivo, por una parte; y, por otra, se plantea la razón por la cual este privilegio no lo tienen los judíos, o porqué ha llevado a los Gnósticos a planteamientos tan escandalosos.

De manera que el método alegórico es un arma de combate. Una técnica de reducción, interpretación y localización de los pasajes más oscuros, de los símbolos y del sentido espiritual de éstos en relación con el Antiguo Testamento y su vinculación directa con el Nuevo. Todo ello con el fin de conseguir determinar su significado de la manera más clara y acorde con la Regla de Fe. No hay, pues, una traición a los principios básicos, sino que es una adecuación de los razonamientos del intérprete a ese marco. Desde luego ese proceso de adecuación es muy amplio y variado, por lo que se puede prestar a múltiples incongruencias. No olvidemos que hablamos de *misteria*, es decir de secretos sagrados, que van a salir a la luz por medio de investigaciones estrictas y responsables. De ahí que la exégesis alegórica implique una serie de interpretaciones que abarcan varios niveles: desde el sencillo y literal, hasta el histórico, pasando por el tipológico y filológico. Niveles que hablan de una revelación que se acomoda a diferentes circunstancias; o mejor aún, se concibe a la doctrina cristiana como una teoría capaz de hacerse comprender en varios sistemas.

Así, Orígenes acude en primer lugar al sentido literal de las expresiones empleadas, consulta a los rabinos, a la filología y a la arqueología. Pero, “la Escritura es espiritual y la misión propia de la exégesis es, precisamente, penetrar bajo la corteza de la letra, el espíritu para poder comunicarla”<sup>944</sup>. La finalidad consiste, entonces, en liberar al cristiano de aquello que aparece a primera vista en el texto de las Escrituras. Se trata de probarle que las palabras tienen un significado superior al literal, que evoca una realidad superior y sirven de vía de acceso a ese nivel. Pueden de esa manera confluir en un solo pasaje varias interpretaciones, como en el “*Comentario al Cantar de los Cantares*”, en donde el “Esposo” y la “Esposa”, posiblemente simbolizan a Cristo y la Iglesia; pero también al Logos y al alma individual<sup>945</sup>. Mas lo importante debe observarse no en establecer un significado único de los símbolos, sino en detectar el sentido de las Escrituras detallando todas sus posibilidades, aunque siempre sea preferible su sentido espiritual. Por esta razón, frente al sentido literal -al que Orígenes denomina *soma*-, se debe contraponer el sentido moral- al que llama *psiqué*-, y éste debe ser superado por la anagogía o *pneuma*<sup>946</sup>.

La interpretación de Orígenes ve en la antigua alianza las figuras de Cristo, la Iglesia, las realidades mesiánicas y escatológicas. La alegoría propiamente dicha tiene como centro a Cristo, pero también se pueden distinguir elementos más sutiles y fundamentales como la

---

<sup>944</sup> Danielou, J. Op. Cit. Pág. 182

<sup>945</sup> Chadwick, H. Early... Pág. 88

<sup>946</sup> Danielou, J. Op. Cit. Pág. 203

tipología (*soma y psique*), cuyo fin es la enseñanza moral que debe resultar para el cristiano, y la anagogía (*pneuma*), que nos da la significación escatológica. No las especializa estrictamente, pero procura establecer los elementos que la designan. El Teólogo Alejandrino se exaspera con Celso por su simplicidad, que no le permite ver ni siquiera lo que hay detrás de los mitos de su propia tradición cultural; ni mucho menos comprende el sentido oculto o la filosofía que se escinde en ellos<sup>947</sup>.

Aun más, la pretensión de Orígenes no tiene como blanco a los paganos, sino a las interpretaciones literales de los judíos y las exageraciones de los Gnósticos. Al establecer a Cristo como centro de la alegoría que se oculta en el Antiguo Testamento, se asegura de que los “tipos” o figuras simbólicas encuadren en la anunciación de la venida del Salvador. De modo que el valor “espiritual” del Antiguo Testamento consiste en el respaldo histórico que le da al Nuevo. Cuando éste aparece, el Antiguo caduca en su literalidad, y sólo puede mantenerse su importancia a nivel simbólico. Los judíos y, en concreto, la tradición rabinica, que Orígenes conoció a profundidad, se limita a realizar interpretaciones literales de textos imposibles de aceptar. Al hacerlo así, quieren forzar el cumplimiento de la profecía de la venida del Salvador, llegando a generar verdaderos estados de desconcierto al confirmar que la profecía no se cumple según como aparece señalada en los textos. El Teólogo Alejandrino saca provecho de esta situación, destacando que el incumplimiento de la profecía es prueba rotunda de su significación espiritual, y del error de interpretar los textos veterotestamentarios literalmente. La interpretación literal, como la que hacen los judíos, confirma la apreciación de Pablo, “que la letra mata”<sup>948</sup>.

En relación con los Gnósticos heréticos, del mismo modo que lo apreciara Clemente, Orígenes considera que sólo se limitan a hacer una interpretación literal y acomodada del Antiguo Testamento. Imaginan a Yahvé como un dios colérico, caprichoso y castigador. Reconocen que este libro es de origen divino, pero no porque provenga del Dios verdadero, sino del Demiurgo. Demiurgo que es para ellos el dios de los judíos. Un dios imperfecto, nada bueno, que por su mismo carácter justifica la venida del Salvador y el Nuevo Testamento, como anuncio del restablecimiento de la autoridad del verdadero Dios, que es diferente al dios responsable de la creación de este mundo<sup>949</sup>.

El error de la interpretación Gnóstica, concretamente la de Marción, se basa en que se atiene exclusivamente al texto literal. Si su lectura fuera válida, dice Orígenes, muchos pasajes del Nuevo Testamento tendrían que ser condenados, pues allí también hay expresiones tan inadmisibles como en el Antiguo, si se toman al pie de la letra<sup>950</sup>.

Esta crítica también vale para los cristianos que rechazan la interpretación espiritual y quieren guardar fidelidad al tenor del texto. Aceptan el Antiguo Testamento, al pie de la letra, conduciéndolos a una idea indigna de Dios. Lo que no sería sino traicionar ese principio que

---

<sup>947</sup> Orígenes, *Contra Cel.* IV 38

<sup>948</sup> *Ibidem.* VII, 18-22

<sup>949</sup> Orígenes, *De Principiis* IV, 2, 1, 307-308

<sup>950</sup> Orígenes, *Homm. Sn. Luc.* XVI

los Alejandrinos aprendieron del judío Filón, que las Escrituras no pueden tener nada indigno sobre Dios, y que si lo hubiese, debe interpretarse espiritualmente, pues por principio las Escrituras no pueden decir nada indigno respecto a Dios<sup>951</sup>.

Cabe, de este modo, una interpretación histórica a partir de la alegoría de Cristo al interior del Antiguo Testamento. Cada símbolo tiene un carácter histórico, demuestra que pertenece a un plan en el que cada promoción supera al anterior y, a la vez, lo prolonga. Si el Antiguo Testamento es el territorio del hecho brutal, según la lectura de los Gnósticos, a partir de la lectura de Orígenes se convierte en una cadena de acontecimientos inteligibles y objeto de contemplación religiosa. Y si esa linealidad histórica tiene un punto de alteración, como es la Parusía y la Resurrección, en lugar de ser una incoherencia sistemática, aparece como la demostración de que a un viejo orden le sigue su reemplazo. Insistir en mantener lo antiguo es más que una terquedad, es negarse a creer sin razón alguna. El Teólogo Alejandrino aplica a los hebreos un poco de la misma medicina que emplearon los Gnósticos heréticos contra los cristianos ortodoxos, es decir: que los hebreos componen la parte de la humanidad que se niega a crecer, que no quiere desprenderse de su infancia para alcanzar la plenitud. Cuando Jesús dijo: "destruid este templo que yo lo reconstruiré", no hacía otra cosa que anunciar la abolición de la antigua ley y el surgimiento de un nuevo orden<sup>952</sup>. La simbología histórica está dada en la muerte de Cristo y su descenso en los infiernos, la cual representa la defunción de la carne y del mundo material; en tanto que la Resurrección es el símbolo del nacimiento del nuevo orden espiritual.

Ocurre una situación similar en el caso de los paganos, sólo que estos rechazan dos veces el acontecimiento fundante del nuevo orden. Pues rechazaron primero el anuncio de los judíos, y ahora rechazan a los cristianos. Se aferran a un pasado inmóvil, sin comprender que una religión es falsa cuando se hace anacrónica, es decir, cuando representa una etapa superada por la evolución del plano divino que cumple etapas sucesivas<sup>953</sup>.

En síntesis, la comprensión de las Escrituras es una gracia que otorga Cristo. El exégeta, por tanto, debe ser un espiritualista. Clemente consideraba que el misterio de las Escrituras se encontraba vinculado a la perfección espiritual. Mas tal estado no significa hacer del intérprete un sabio desinteresado e indiferente por lo que acontecía en su derredor, o por lo que le podría estar ocurriendo a la comunidad de *simpliciores*. No se trata de concebir sabios al estilo herético, sino de hacer que sus luces se proyecten sobre sus hermanos de religión. El intérprete además de hacer el papel de hermenéuta de la Biblia, también debe explicarla. Tiene como tarea hacerla asequible a las capacidades inferiores. Lo cual no significa que tenga permiso para propagar todo aquello que ha sido considerado un privilegio divino, a la vez que un conocimiento al cual el hombre simple no puede acceder. En realidad se quiere decir con ello, que el "gnóstico" ortodoxo está obligado a provocar el avance espiritual y moral de la vida de los "simples", en forma gradual y sistemática, de manera que con el tiempo comprendan las materias que le han sido vedadas hasta ahora por falta de preparación intelectual y moral o por insuficiencia de madurez espiritual, tal que le hiciera un beneficiado de la gracia. Ya sabemos

<sup>951</sup> Wolfson, H. Op. Cit. Pág. 77; D'Faye, E. Clement de...,pág. 180; Chadwick, H. Early...Pág.40

<sup>952</sup> Orígenes, Comm.Sn.Jn. X. XXXIII,22,6

<sup>953</sup> Orígenes, Comm. Matt. XI,9,11. Véase Danielou,pág.197



que una exégesis literal del Antiguo Testamento, sin ningún tipo de guía, sólo puede producir crudezas que nos llevarían a pensar en un Dios salvaje e injusto<sup>954</sup>.

En virtud de ello, el sabio deberá tener en cuenta la diversidad de niveles que conforman la comunidad cristiana, evitando hablar sin desconcertar al *simpliciore*; pero también sin matar de hambre al más ilustrado. Como resultado de esta idea, Orígenes concluye que la educación del *maestro* debe ser privada:

“Tal, la exposición profunda de las parábolas que Jesús decía a los de fuera(Mac.4:11), guardando la explicación de ellas para los que han sobrepasado la audición exotérica y se acercaban a Él en casa”<sup>955</sup>

No se puede hablar igual al que sólo puede digerir leche, que al que es apto de alimento sólido. Por ello el Apóstol únicamente les dio a los Corintios el Cristo crucificado, pues no estaban en disposición de recibir una noción más elevada<sup>956</sup>. En efecto, los menores empiezan a conocer a Jesús como redentor y hombre natural, quien nos cura del pecado y la pasión; luego avanza conociendo otras formas y títulos: Vida, Luz, Verdad, Saber. Así, finalmente, lo conocen como Logos mediante la revelación; paso inmediatamente anterior a la elevación “espiritual” al Sagrado Templo<sup>957</sup>.

De este modo, el intérprete de las alegorías, no sólo debe buscar su propia *gnosis*, sino que ella implica la educación de sus congéneres. Su función no sólo es interpretar más allá de la letra del texto, sino enseñar a ver los símbolos a los demás. Debe ahondar en la explicación de figuras que afligen a los fieles como la segunda Parusía. Allí debe intentar explicarles que no se trata de un inmediato retorno de Cristo, sino que es una doctrina que se refiere concretamente a la expansión de la Iglesia a través del mundo, llevando a todos los hombres a la obediencia de Cristo. O que también puede querer decir, en una explicación más mística, que Cristo viene al alma de cada hombre, no en humillación sino en gloria, uniéndose al creyente en forma tan intensa que vive interiormente las limitaciones de su mortal estado, que es elevado a ser un “espiritual” con el Ser<sup>958</sup>.

También, Orígenes advierte que imágenes bíblicas como el “fuego eterno”, símbolo tradicional de la condenación de los pecados, no debe ser tomado al pie de la letra. Que el “fuego” significa el juicio de Dios como proceso purificador, cuyo fin es remediar una “carencia de cohesión” de nuestra alma<sup>959</sup>. Ahora, si se le acusa de aterrorizar inútilmente al cristiano, como lo señala Celso, Orígenes no tiene inconveniente en reiterar que las Escrituras se expresan de un modo especial al *simpliciore* y de otra al *gnóstico*. Así, que

---

<sup>954</sup> Orígenes, De Principiis IV,2,1

<sup>955</sup> Orígenes, Contra Cel. III 21 (lo subrayado es mío)

<sup>956</sup> Orígenes, Comm. Jn. I VII, 43; VIII, 44

<sup>957</sup> Ibidem. Comm. Sn. Jn. I XIX, 123

<sup>958</sup> Orígenes, Com. Cant. Cant. III; Com. Sn. Jn. II,6

<sup>959</sup> Orígenes, De Principiis II, 10,5

si es necesario el temor, es por un fin pedagógico, cuya meta es “mejorar al género humano y por este fin nos valemos, ora de amenazas, de castigos que creemos ser necesarios en general..., ora de promesas que comprendamos bien la bienaventuranza en el reino de Dios para quienes fueron dignos de tenerlo por rey”<sup>960</sup>.

Y no es cosa diferente lo que atañe al símbolo de la “Resurrección de la Carne”, que algunos irreflexivos, según Orígenes, entienden como resurrección de cuerpo físico con todos sus órganos. La Parusía y este otro símbolo son los que con más frecuencia suelen comprender erróneamente los fieles. Se le entiende literalmente, cuando lo que se quiere decir es que la redención trasciende la vida, de modo que el cuerpo deberá ser de una clase apropiada a la eternidad celeste. Esta es la verdadera resurrección y no la vulgar creencia en una resurrección carnal<sup>961</sup>.

Los Alejandrinos atraviesan de extremo a extremo la doctrina cristiana con su sistema alegórico. La interpretación se convierte en el centro de un ejercicio puramente intelectual en el que se hará inevitable la participación de otros saberes utilizados también por los heréticos, como la numerología pitagórica o la tradición rabinica; el ordenamiento cosmológico y probablemente alguna mnemotecnia, pero el sentido de estos instrumentos siempre es más restringido, siempre deben usarse dentro del cumplimiento de la Regla de Fe, por ello los encontraremos enunciados esporádicamente dentro de las exposiciones de los ortodoxos, sin alcanzar los niveles de desarrollo, ni la profundidad con que son empleados por los Gnósticos. Asimismo, el uso de la alegoría, no busca alterar la subjetividad del cristiano, sin apaciguar primero al simple y darle mayores seguridades al sabio en la formación de su personalidad. El método alegórico cumple, de esta forma, el papel de una técnica de disciplina mental, capaz de integrar en una unidad el conocimiento religioso y su significado moral, estableciendo claramente lo que es adecuado para el saber de las masas y lo que debe ser conservado para la élite intelectual. En esta forma, estamos ante un instrumento jerarquizador del conocimiento, que, a su vez, determina quienes son sus propietarios y cuáles son sus funciones. Señala con precisión que quien entiende los secretos divinos, tiene como deber orientar y dirigir a las masas dentro del plan universal que consigue deducir de su reflexión dentro de los parámetros de la doctrina.

### ***B. Dialéctica y Retórica***

En una carta, famosa entre los conocedores de la obra de Orígenes, éste le aconseja a su discípulo Gregorio Taumaturgo que estudie filosofía griega y que tome de ella sus instrumentos: “De este modo, -señala Orígenes-, lo que dicen los que profesan la filosofía, que tienen la *geometría* y la música, la gramática y la retórica y hasta la astronomía por auxiliares de la filosofía, lo podremos decir nosotros de la filosofía misma respecto del cristianismo”<sup>962</sup>.

<sup>960</sup> Orígenes, *Contra Cel.* IV 20; VI, 26 y 72

<sup>961</sup> Chadwick, H. *Early...*, pág. 79

<sup>962</sup> *Carta de Orígenes a San Gregorio Taumaturgo*, Apéndice II, *Contra Celso*, p. 616

Mas semejante invitación no significa una aceptación ciega y despreocupada de los instrumentos de la filosofía pagana por parte del Teólogo Alejandrino. Como es de esperar, Orígenes toma las debidas precauciones y previene a su discípulo: le recuerda a través de la alegoría de los egipcios (símbolo del saber mundano), que cuando los israelitas salieron de Egipto en busca de la Tierra Prometida, tomaron en préstamo algunos de sus tesoros y bienes sin pensar que muchos de ellos pagarían las consecuencias de esa especie de robo, cayendo en la idolatría. El saber mundano y sus instrumentos(dialéctica y retórica)constituyen esa especie de tesoros, que perteneciendo al mundo sensible, al ser asumidos de un modo no adecuado, pueden resultar peligrosos para quien los usa; “los confines de Dan son ya fronterizos y lindan con los límites gentiles”<sup>963</sup>. Límites en los que continuamente se mueve el sabio cristiano, por lo que su decisión de tomar herramientas tan peligrosas como la dialéctica y la retórica exigen no sólo un continuo examen, sino transferirlos a otro plano en el cual pueda funcionar de manera segura y precisa.

En ese sentido la “dialéctica” es la ciencia instrumental que ofrece menores peligros, en la medida que ha sido precisamente la dialéctica platónica la base del orden discursivo cristiano. Y desde ella unida a cierto uso de la dialéctica con la moral estoica, se ha definido el marco de validez de la Regla de Fe. Es así como Clemente puntualiza a lo largo de todos sus escritos, que el uso de la dialéctica es el arma fundamental para combatir la herejía:

“Mediante una ambigüedad, cuando fue tentado, el Señor argumentó al diablo; y desde entonces no veo cómo el inventor de la filosofía y de la dialéctica, como algunos pretenden, se deja engañar y perder por el método de la ambigüedad(*AMPHIBOLIAN*)”<sup>964</sup>

Sin duda alguna la dialéctica, y en concreto la dialéctica platónica, entendida como un conjunto de demostraciones lógicas hechas a partir de un principio de identidad, es la base de la fundamentación del pensamiento cristiano. Pues si bien es cierto que ese mismo fundamento en el cristianismo está amparado en la fe, no es menos cierto que el platonismo en ese punto apela a la metafísica. Así que tanto en uno como en otro sistema, lo que se intenta es establecer una norma reguladora, mediante la cual se logra dar coherencia al conjunto de nociones doctrinales, que en un momento dado podrían estar desperdigadas; y de otra parte, sirve de hilo conductor a través del cual se puede esclarecer el sentido y la dirección de la doctrina. En otras palabras, la dialéctica cristiana, hija del platonismo, constituye el marco de legalidad en que se mueve su pensamiento, y desde sus demostraciones y principios es el mecanismo de autoconservación del sistema. De esta forma, el sabio ortodoxo se hace de un arma que le posibilita no sólo defenderse de sus enemigos, sino también pasar al ataque, apoyado en un principio de identidad que elimina cualquier ambigüedad discursiva.

Ahora bien, en este momento el enemigo del cristianismo, o, por lo menos, hacia el cual apunta con todo furor sus armas, no es el paganismo, sino sus colegas Gnósticos. La ontología de estas sectas, en su mayoría, parte de un principio dual, manifiestamente contrario a la idea de Ser Supremo único que defienden los ortodoxos. Hecho que obliga

---

<sup>963</sup> Ibidem. pág.617

<sup>964</sup> Clemente, Srt.I 44,4

al cristiano eclesiástico a utilizar la dialéctica como elemento necesario para establecer la distancia y el territorio en que se desenvuelve una y otra forma de desarrollo doctrinal. Pues, en efecto, la dualidad Gnóstica conduce al cristianismo hacia una total ambigüedad discursiva, en donde las consecuencias morales dejan al hombre sumido en la indecisión entre lo que es el bien y el mal. Y al asumir ambas facetas como seres abstractos e independientes, el destino del individuo termina siendo una especie de marioneta jalada por una u otra entidad según sus caprichos. Por el contrario, la lógica fundada en el principio de identidad, tiene como tarea dentro del cristianismo romper con cualquier ambigüedad en el orden del discurso, no sólo en su racionalidad sino también en sus misterios(*MYSTERION*):

“Los Profetas y los discípulos del Espíritu conocieron claramente aquel pensamiento, porque el Espíritu habló desde la fe y no para(ser comprendido) fácilmente; y tampoco para ser conocido por quienes han recibido instrucción alguna”<sup>965</sup>

En esta forma el papel del gnóstico ortodoxo consiste en ampararse en la lógica de la identidad no sólo para cuidar la pureza doctrinal, sino para evitar que los *mysterion* caigan en manos de creyentes irreflexivos. El sabio eclesiástico cuida de la conservación y dirección de la “recta razón”, impidiendo la invasión de su territorio por la lógica contraria, es decir, por la desobediencia irracional al orden divino, la actuación sin tener conciencia de la voluntad divina, y con ello el desconocimiento de quién es en últimas la verdadera autoridad de donde deriva todo orden<sup>966</sup>

Así, pues, hacer uso de la lógica al interior de la doctrina cristiana, no tiene otro sentido que el de reconocer los límites y el espacio de legalidad que tiene el creyente para moverse dentro de la Regla de Fe. De modo que la “enseñanza que obedece a Cristo, ve la Providencia hasta en los detalles, sabe que la naturaleza de las cosas visibles es creada y cambiante, enseña a dirigirnos hacia la poderosa semejanza con Dios, y a aceptar la economía (salvífica) como principio hegemónico”<sup>967</sup>.

Esta alinderación del territorio en donde se realiza y tiene validez la pedagogía divina, según el esbozo que nos hace Clemente, constituye el mismo espacio sobre el que Tertuliano perfila sus ataques y sus operaciones de exclusión discursiva en contra de los heréticos. En “*De Praescriptione*”, como lo hemos anotado al citar el capítulo XIII de esta obra, enuncia la Regla de Fe en su más estricta síntesis. Propuesta como principio dogmático sobre el cual se debe regir toda deducción o demostración que quiera ser considerada válida dentro del orden discursivo cristiano. Elemento con el que el Moralista Cartaginés no sólo afirma su total apoyo a las posiciones racionalistas de los ortodoxos frente a los excluidos de ese orden, los Gnósticos; sino que hoy sirve de prueba

---

<sup>965</sup> Clemente, Str.I 45,2

<sup>966</sup> Ibidem. Str. I 45,5

<sup>967</sup> Ibid. Str. I 52,3

contundente para rebatir ampliamente los argumentos de los comentaristas que quieren encasillarlo como un representante del irracionalismo eclesiástico<sup>968</sup>.

Con todo, el sentido lógico y sistemático que emplea Tertuliano en sus argumentos, desconcierta al mismo tiempo por la preferencia que tiene por la exageración y por su radical defensa de la fe. Pero defender la fe bajo esta acepción de *regula*, implica todo lo contrario a un antirracionalismo. Por el contrario, Tertuliano hace de la norma de fe un principio regulador y excluyente. Aísla en sus discursos las fuentes metafísicas usadas por los heréticos y las ataca una a una, precisamente, por su inconsistencia lógica respecto a la Regla de Fe. Norma en la que agrupa los criterios doctrinales deducidos a partir de la unidad divina. Principio desde el que deriva el origen humano del mal, y da cabida a conceptos doctrinales de tan difícil sustentación lógica como la Encarnación y la presencia del Espíritu Santo como guía interior de los creyentes; así como la resurrección de la carne y la determinación de las Escrituras como testimonio objetivo de la fe<sup>969</sup>.

A pesar de que el interés de Tertuliano en la obra mencionada es de tipo normativo, y que el significado de *prescriptio*, proviene de fuentes jurídicas, según señala Fredouille<sup>970</sup>, su fin no es organizar un argumento jurídico sino dialéctico. De manera que aunque el término pertenezca a la tradición del derecho romano y es expuesto como una verdadera puesta en escena de una acusación judicial de la época<sup>971</sup>, sus fuentes no se apoyan en esta tradición sino en la exégesis paulina. Efectivamente, desde la lectura de San Pablo, el Cartaginés enviste su discurso contra los heréticos, con la principal finalidad de establecer a quién pertenecen las Escrituras (argumento que visto desde la propiedad tiene cierto valor jurídico), pero también está interesado en demostrar la unidad y apostolicidad de la Iglesia. De modo que los heréticos no sólo resultan siendo unos contradictores de la Regla de Fe ortodoxa, sino que además tergiversan la “verdadera fe”. En consecuencia debe prohibírseles el uso y la discusión de las Escrituras, pues a ellos no les pertenece<sup>972</sup>. Sólo la exégesis conforme a la fe auténtica propuesta por la Iglesia contiene la doctrina que remonta directamente a Cristo, por medio de los apóstoles y la tradición bíblica.

Es este criterio casi infalible sobre el que Tertuliano delimita la frontera entre lo herético y lo ortodoxo. La dialéctica ha sido el instrumento que ha hecho posible que un principio originado en la *pistis*, se convierta en la base sólida desde la cual las interpretaciones ambiguas de las Escrituras hechas por los heréticos, queden fuera de lugar. Al no corresponder al principio metafísico sobre el cual se originan, ni a la legitimidad que otorga la Iglesia, se sale de sus enseñanzas y se califican como falsas “a priori”. La conformidad de la doctrina es así una regla de apreciación, un argumento de principio, una prueba que demuestra, qué es y qué no es lo ortodoxo. “Nosotros estamos en comunión

---

<sup>968</sup> Entre ellos GILSON, Étienne. La Filosofía en la Edad Media. Edit. Gredos, Madrid, 1976, págs.92-93; Chadwick, H. Early... Introducción; D'Faye, E. Clement d... Pág.151

<sup>969</sup> Tertuliano, De Praescr. XIII

<sup>970</sup> Fredouille, Op. Cit. Pág.222

<sup>971</sup> Refoulé, Introducción a De Praescr. Pág. 20 y ss.

<sup>972</sup> Tertuliano, De Praescr. XV

con las Iglesias apostólicas, porque nuestra doctrina no difiere en nada a la suya: es ella el signo de verdad”<sup>973</sup>.

En la misma forma que lo hacen Clemente y Orígenes, Tertuliano defiende menos - dialécticamente- una norma de apreciación que un principio lógico sobre el cual verificar racionalmente el principio ontológico que le ha dado origen. Así lo demuestra en sus debates contra Marción y Valentín. Pero especialmente en el primer caso, el planteamiento lógico es más claro; puede sintetizarse así: a)- que si hay dos dioses uno debe ser de mayor rango que el otro; y, b)- que si hay dos dioses, deben ser iguales. La solución a cada una de esas proposiciones, corresponde, en el primer caso, a que si hay dos dioses, uno ocuparía el cenit y, por lo tanto, sería el dios supremo. Y en el segundo caso, si son dioses de igual rango y jerarquía, serían indistinguibles. El primer caso ratificaría la supremacía esencial del dios superior sobre el dios secundario, que al estar en esa posición es superfluo e innecesario. Su adoración por parte de las criaturas sería más que dudosa, inútil, pues no tendría razón de ser adorar un dios que puede ser dominado en cualquier momento por el dios supremo<sup>974</sup>. En el segundo caso, se demostraría que no es posible más que un dios, pues al no haber superioridad o inferioridad no podrían ser sino idénticos, por consiguiente, no sería más que un único Dios. Evidentemente estos argumentos no son absolutamente sólidos, e inclusive, ponen en peligro conceptos tan trajinados por los Alejandrinos como la condición secundaria del Logos respecto a Dios y su naturaleza. Pero si adolecen de fundamentación ontológica, cumplen con la intención demostrativa que quiere el Cartaginés. Esto es: que sólo hay un Dios, y que pensar en la existencia de otro únicamente podría hacerse en términos de inferioridad en poder y verdad.

De otro lado, en vista de que la dialéctica se asume por parte de los ortodoxos como un instrumento de demostración de la verdad, eludiendo aprovecharse de ella para cualquier tipo de subterfugio con el fin de engañar o persuadir a los creyentes; dado ese escrúpulo, se hace obvio que la retórica sea mirada con especial cuidado. El antecedente que tiene este instrumento discursivo es que ha sido el arma favorita de los sofistas. De manera que los cristianos recogen las banderas de Platón y se dedican a hacerle la misma oposición, es decir: de un lado, la elocuencia fundada en la verosimilitud que recurre a la ilusión y los artificios para producir la persuasión, y de otro, la elocuencia filosófica, fundada sobre la verdad, cuya misión es transmitirla a los oyentes<sup>975</sup>. En esta forma, los heréticos entran a desempeñar el papel de los sofistas, y la verdad cristiana hereda el puesto de la filosofía, autodenominándose la “verdadera filosofía”.

Ahora bien, si con la dialéctica se pretende ordenar la recta razón mediante un sistema normativo y demostrativo; con la retórica se quiere poner fin a la ambigüedad del lenguaje de los heréticos. Se busca combatir el uso de la retórica como arte persuasivo, y se intenta reconducirla, como lo hace Tertuliano, a una “enseñanza...” que “no se enseña por la

---

<sup>973</sup> Ibidem. De Prescr. XXXII 8

<sup>974</sup> Tertuliano, Adv.Marc. I 18;3,5

<sup>975</sup> Clemente, Str.I 39; CC.I 62

persuasión”<sup>976</sup> ; o, a evitar que se dirijan “a satisfacer a la muchedumbre”<sup>977</sup>. No se desea de ningún modo que al sabio cristiano se le confunda con el orador latino o con su antecesor, el sofista griego; ni mucho menos que se empleen las mismas artimañas ambiguas de los discursos heréticos, aprendidas de aquellos antecesores cuyo único fin es la victoria.

Si observamos los escritos de Tertuliano y Clemente, especialmente - no ocurre lo mismo con tanta frecuencia en Orígenes-, hay una característica estética dominante en todos ellos: la brevedad y la precisión en la construcción de sus discursos. Inclusive los escritos más extensos cumplen ese requisito de exactitud, pues a pesar de su extensión, el contenido se funda básicamente en demostraciones breves y concisas. Orígenes, que se caracteriza generalmente por lo contrario, es decir, por el exceso y la ampulosidad, hace gala de precisión y sencillez en sus homilias, que como textos dirigidos a los *simpliciores*, los estructura en un estilo más cercano a los escritos que los rabinos dedicaban a sus feligreses en las sinagogas hebreas, esto es: sencillez en la expresión y brevedad en la exposición. Mientras que sus comentarios evangélicos tienden a ser de una enorme extensión y a hacer un gran despliegue de erudición, pero sin intentar de impresionar al lector o al oyente, sino por mor de alcanzar mayor eficacia y profundidad en el argumento a exponer. En este sentido, Tertuliano expresa el fastidio que le producen los escritos largos, pero al igual que el Teólogo Alejandrino reconoce la necesidad de extenderse cuando se quiere llegar al mayor grado de precisión<sup>978</sup>. Por consiguiente, el objetivo de la retórica no se cumple con expresar la verdad del modo más sencillo y breve, sino que los ortodoxos observan la imperiosa necesidad de añadir esos ingredientes, que ha empleado la retórica pagana y que permiten su mejor comunicación e instrucción. Evidentemente, su discurso también tiene como fin persuadir; pero a la manera de Platón frente a los sofistas, renunciando a las ilusiones del lenguaje y a los vanos artificios; centrando toda su atención en unir persuasión con enseñanza y verdad.

Como instrumento pedagógico, el rétor cristiano hace uso de los mínimos requisitos exigidos por la retórica clásica, es decir: *delectare, docere, mouere*<sup>979</sup>. Sólo que el cristianismo ortodoxo se encargará de adecuar estas nociones a su propio lenguaje. Se preocupan por mantener la atención del auditorio, sin hacer alardes de elegancia y erudición, dando prioridad al lenguaje sencillo y asequible<sup>980</sup>. Tratan de mantener una guía constante para que el lector o el auditor no pierda el hilo de la demostración. De modo que hay que establecer cierta complicidad entre el escriba o el orador y el lector o auditor, estimulando sus recuerdos, definiendo con claridad el rostro de sus enemigos, demostrándoles la superioridad de la fe y su nitidez ante las confusiones heréticas.

No es otra cosa lo que hace Clemente en su tercer tomo de los *Stromata*, en donde aparte del debate sobre el matrimonio y la sexualidad, permite clarificar al lector las distintos

---

<sup>976</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianus*. Opera Catholica. Corpus Christia...1,4: “...per ambiguitates bilingues comunem fidem adfirmat... Habent artificium, quo prius persuadeant non suadendo docet”

<sup>977</sup> Clemente, Str.I 41,6

<sup>978</sup> Adv. Marc. II.28.3; De Anima II 7; Virg.Vel. 4.4;Orígenes, Contra Cel. VII,59

<sup>979</sup> Fredouille,J. Op. Cit. pag. 35

<sup>980</sup> Orígenes, Contra Cel. VII.59

caracteres que definen a las diferentes sectas Gnósticas, al tiempo que les enseña los motivos por los cuales deben despreciarlas. Lo mismo hace Tertuliano en las obras que polemiza con los heréticos más representativos, o sea, contra Marción, Valentín y Praxeas. El Cartaginés los retrata, tratando de definir sus rasgos y de ir puntualizando en aquellos aspectos en que puede ahondarse en su descrédito. Como el Moralista Alejandrino, Tertuliano acude con mayor énfasis a los motivos de depravación sexual: les atribuye a casi todos los heréticos el vicio homosexual; a Carpócrates, además de mago, es un fornicador; a Hermógenes le recrimina que haga uso de su arte (la pintura) para seducir a las mujeres<sup>981</sup>. Apeles abandonó la continencia que se debe esperar de un discípulo de Marción, para salir de Alejandría y a su retorno seducir a la virginal Filomena, convirtiéndola en una prostituta<sup>982</sup>.

En fin, de lo que se trata es de destacar el tipo de vida que llevan, acusar sus excesos e inmoralidades<sup>983</sup>, sus tendencias a practicar conocimientos mágicos o astrológicos o próximos a la superstición<sup>984</sup>; y así hasta lograr un retrato del herético cuya precisión en rasgos mezquinos e indignos, le otorgaban la imagen perfecta de la encarnación del Demonio.

Por lo demás, si se trataba de educar a los creyentes en la verdad, era evidente que la práctica demostraba que había que acudir a las artimañas de la retórica. La demostración lógica quizás satisfaga al especialista o al hombre culto, pero cuando se trata de *simpliciores*, las imágenes exigen siempre que sean más didácticas. De manera que el arte de persuadir también tenía cabida como medio de seducción, pues no se conocía mejor forma de atraer, amonestar o seducir al creyente. De ahí que Orígenes exija como uno de los requisitos fundamentales para llegar a ser obispo, el de poseer una gran capacidad de “argüir a los contradictores y tapar, por su sabiduría la boca a los que hablan vanamente y engañan a las almas”<sup>985</sup>. El rétor no sólo tiene la obligación de enseñar y de hacerlo agradablemente, sino que debe ser él mismo instrumento de persuasión, disuasión y polémica. La nueva retórica cristiana comprende, también, el viejo resorte de los oradores romanos, *mouere*. Por lo que se trata de que el rétor cristiano tenga las características de un hombre docto, pero capaz de comprender los deseos, las pasiones, las alegrías y los dolores de sus feligreses. Que esté en capacidad de canalizar a través de palabras esas emociones o esas experiencias que le permiten “enseñar y argüir contra los que le contradicen”<sup>986</sup>. El rétor cristiano es el predicador, sacerdote u obispo, pero en definitiva “sabio”, que tiene como tarea educar y persuadir. Dicho de otro modo, el gnóstico ortodoxo tiene el poder de la palabra, la capacidad de deducir, el sentido de análisis y la interpretación de los misterios escriturales; y además, tiene la obligación de transmitir su saber tanto a un amplio público, inculto y provisto sólo de la fe simple, como al más selecto grupo de sabios. Su misión, como nuevos monopolizadores de las argucias de los

<sup>981</sup> Tertuliano, De Anima XXXV 1

<sup>982</sup> Tertuliano, De Prescript. XXX 5

<sup>983</sup> Ibidem, XLIII 2; Clemente, Str. III 102-103

<sup>984</sup> Orígenes, Contra Cel. VI, 24, 28, 30, 31

<sup>985</sup> Ibidem. III.48

<sup>986</sup> Ibid.



sofistas y del rigor discursivo platónico a un mismo tiempo, es la instrucción universal de la humanidad mediante la praxis de la pedagogía divina.

## 2. EL NUEVO ORDEN DEL SABER

Como se ha podido observar hasta aquí, el cristianismo ortodoxo no está interesado en llevar su ruptura con el mundo hasta terminar aislado culturalmente. No pretende exclusivismo al estilo de la religión hebrea, y aún menos una participación excesivamente sincrética de todo tipo de conocimientos a la manera de los heterodoxos, sin importar el linaje y la procedencia del argumento o la técnica discursiva que se quiera emplear. Se interesa por ello en apropiarse de lo más excelso y durable de la *paideia* helénista. Sin atreverse a rechazar de manera radical lo que está a la orden del día respecto a las teorías intelectuales de la antigüedad; y tampoco deja de lado a las escuelas literarias griega y latina. Es más se apoya en ellas, a través de la dialéctica y la retórica, para organizar su propio orden discursivo. Claro está, tal adaptación no puede hacerse sin que se produzcan ciertas desavenencias con esos sistemas filosóficos de los que toma prestados sus instrumentos, en la medida que el cristianismo quiere y consigue elaborar un lenguaje propio y crea unos medios de expresión y comprensión que empiezan a caracterizarlo.

En efecto, al apropiarse de instrumentos como la dialéctica, la retórica y el sistema de interpretación alegórico, no puede hacer otra cosa que reconocer implícitamente el valor de la filosofía pagana. Mas como el uso de tales instrumentos tiene como fin sustentar a la nueva filosofía como la “verdadera”, surge la necesidad de revocar la filosofía helenística, o de reubicarla dentro del nuevo orden que pretenden. Así, se presentarán posiciones tan radicales como la de Taciano o Hermias - entre los cuales los comentaristas suelen incluir a Tertuliano- que exigen el total rechazo de la tradición pagana. O, posiciones más mesuradas, que plantean la exigencia de reconocerle a la filosofía un lugar de importancia, como ocurre entre los Alejandrinos y en los más moderados antifilósofos como Justino e Irineo o la llamada escuela de Antioquía. Sin embargo, lo que está en juego en verdad, es la necesidad de mantener una estructura racional coherente y sistemática, que garantice su solidez contra los ataques heréticos; y, sobre todo, que permita excluirlos definitivamente, al mismo tiempo que facilite la supervivencia del cristianismo ortodoxo dentro de un ambiente aún predominantemente pagano.

En este sentido, la problemática de la ubicación de la filosofía de los griegos y de sus demás ciencias auxiliares, tiene que discutirse desde diversos puntos: primero, se debe determinar cuál es la función de la filosofía pagana respecto a la teología cristiana; segundo, establecer la legitimidad de la nueva fe como autoridad, en virtud a su mayor antigüedad y autenticidad frente a la filosofía de los paganos; y, en tercer lugar, deben detallar y sintetizar lo que se puede aprovechar del pensamiento griego y romano, y, por ende, lo que debe quedar excluido. Una vez resuelta esta discusión, el cristianismo ortodoxo podrá incorporar con toda tranquilidad dentro de su estructura cultural, el sistema de ciencias y

artes que hasta ahora habían sido propiedad exclusiva de la *paideia* helénica, pues ya no existe el peligro de ser absorbido por dicha cultura. En una palabra, a medida que se va definiendo con nitidez el marco de principios que encierran a la nueva cultura, se ha podido ir pensando en insertar dentro de ella elementos extraños que asumidos con las debidas precauciones ahora empiezan a hablar un nuevo lenguaje y a convertirse en elementos connaturales al nuevo sistema.

En esta forma, se hacen comprensibles las razones por las cuales los ortodoxos se nos presentan un tanto contradictorios, pues se trata de decidirse a abrazar o rechazar la cultura pagana, en general, y sus diversos sistemas filosóficos, en concreto. Así que la mejor manera de solucionar estas vaguedades, no podía ser otra que otorgarle un lugar fijo a la filosofía dentro de la estructura del saber cristiano. Un lugar que no fuera excesivamente preponderante, como para que pudiera deformar la fisonomía y el espíritu de la nueva fe; pero tampoco tan reducido o insignificante, que diera pie a los defensores de la fe simple para entorpecer su uso.

Las posiciones de Clemente, Orígenes y Tertuliano coinciden enormemente en este punto, aunque, como casi siempre, hay matices que los diferencian. Para todos ellos, la filosofía es *ancilla theologiae*<sup>987</sup>, pero no para todos esa esclavitud se concibe del mismo modo. Clemente señala así que no está dispuesto a aceptar “sin más cualquier filosofía”<sup>988</sup>, es decir que siguiendo el criterio que dan las Escrituras, “pretendiendo que seamos dialécticos, aconseja: *sed banqueros de buena reputación*, rechazando lo malo y reteniendo lo bueno”<sup>989</sup>. Se debe, por lo tanto, tener un criterio de selección que implica dejar de filtrar todo tipo de concepción pagana sin antes haber tenido un debido examen. Esa es la función de la dialéctica, el antiguo instrumento de la filosofía pagana ahora se usa en su contra. La dialéctica debe detectar que tipo de especulaciones provenientes de la filosofía griega caben dentro del orden cristiano, y cuáles pueden ponerlo en peligro. Quizás, es esto mismo lo que quiere decir Orígenes cuando afirma:

“Yo así digo: que por la fortuna de la guerra sostenida con mis enemigos, tengo en mi botín de una bella cautiva, todo eso que encontramos de bueno y razonable en ella; todo eso que veamos escrito como sabiduría y como ciencia, debe apoderarse; y debe desecharse eso que está muerto y es inútil, como guerrero debe cortar los cabellos y la uñas de la mujer que ha encontrado entre los despojos enemigos; y así lo haremos nuestra esposa... Pues las mujeres de nuestros adversarios no tienen nada de puro, no hay en ellos sabiduría que no esté mezclado de manchas”<sup>990</sup>

---

<sup>987</sup> Clemente, Str. I 32,1; Orígenes, Contra Cel. III 59; Tertuliano, De Prescr. VII 1,4

<sup>988</sup> Ibidem. Str. I 92,3

<sup>989</sup> Ibid. Str. I 177.2 (cursiva del traductor)

<sup>990</sup> Orígenes, Homm. Lev. VII.6

Esta bella alegoría no podía expresarse de manera más clara. La filosofía cautiva y esclava de la teología, no consigue ser su compañera sin previa adaptación. Se le cortan las uñas y el cabello, se le reduce su vanidad y agresividad para someterla y humillarla a fin de poder convivir con ella. Clemente no había querido decir nada diferente cuando empleo el término “dialéctica” -las antiguas uñas-; junto con la retórica -el cabello-, son los elementos que se le cortan a la filosofía para armonizar su cuerpo con el modesto vestuario de la Regla de Fe. Una vez sometida, la filosofía queda reducida a ser sólo una auxiliar, un evangelio de tercer grado, que mantendrá este lugar hasta la crisis espiritual del siglo XII.

Con todo, decir que la filosofía es una esclava de la teología, no es suficiente. Como esclava sólo es una cautiva, una sirvienta que obedece por imposición no por legitimidad. El peligro vuelve a estar en los defensores de los *simpliciores*, ellos intentan reducir su importancia o, como en muchos casos hace Tertuliano, no ven sino la capacidad de pervertir a la nueva filosofía<sup>991</sup>. De manera que tal legitimidad debe buscarse en el fundamento máximo: en Dios mismo. Dios es el autor de todo lo excelente, por lo tanto la filosofía viene de Dios. Por encima de ella sólo pueden estar el Nuevo Testamento y el Antiguo, y en ese orden preciso<sup>992</sup>. Por consiguiente, la filosofía empieza a ser comprendida como un nivel de conocimiento que permite el acceso a Dios.

El propio Tertuliano, a quien se le atribuye una exagerada antipatía hacia la filosofía<sup>993</sup>, distingue dos medios para acceder al Conocimiento Divino: uno natural, en donde se emplea la filosofía, que va desde el hombre a Dios, o bien del mundo a Dios; y otro, sobrenatural, por medio de las Escrituras y la Revelación<sup>994</sup>. Se dice que Tertuliano es el primer escritor cristiano en recurrir al conocimiento natural inmediato, “a priori”, que nosotros podemos tener de Dios, por lo que invoca frecuentemente el *testimonium animae*<sup>995</sup>. Así la filosofía como parte de ese conocimiento natural, queda ubicado como la segunda vía de conocimiento, sin ser excluido ni excluir al conocimiento sobrenatural, que es catalogado dentro de la jerarquía del orden de los conocimientos como la primera vía<sup>996</sup>.

Y si esto es así en el caso del más prevenido de los pensadores cristianos, mucho más afirmativo será lo que ocurra entre los Alejandrinos. Ellos se esfuerzan por reconocer el papel de la filosofía dentro del contexto del saber cristiano, no sólo como una vía de acceso, sino como una fuente secundaria a la que hay que acudir sin dejar de tomar las respectivas precauciones. En primer lugar debe demostrar ese carácter secundario, no sólo como una sabiduría menor que “prepara el camino para la enseñanza verdaderamente más regia”<sup>997</sup>, sino que por ser una ciencia más joven debe su sabiduría a conocimientos formados en tradiciones más antiguas, especialmente la hebrea. La filosofía griega ha “hurtado” sus conocimientos a la sabiduría de la que el cristianismo es su heredera

---

<sup>991</sup> Tertuliano, De Praescr. VII

<sup>992</sup> Clemente, Str. I 28,2-3

<sup>993</sup> Cfn. Nota 966

<sup>994</sup> Fredouille, Op. Cit. Pág.344

<sup>995</sup> Ibidem. Pág.344; Spannecut, Op. Cit. 276

<sup>996</sup> Tertuliano, Apolog. XVIII 1

<sup>997</sup> Clemente, Str. I 80,6

legítima<sup>998</sup>. Semejante argumento los ortodoxos lo fundamentan haciendo extensos cálculos cronológicos con los que intentan probar la antigüedad del Viejo Testamento y de su pensador más importante, Moisés, quien es muy anterior al más antiguo de los filósofos griegos.<sup>999</sup>

De este modo, en contra de los críticos paganos como Celso, el argumento del “hurto de los griegos”, servía para demostrar la mayor y más antigua tradición de la fe cristiana. Frente a los judíos se presentaban como los renovadores de su tradición con el Nuevo Testamento. Y, ante los heréticos, como los legítimos propietarios de las Escrituras y de las formas como deben asumirse los saberes extraños a esa tradición. En esa forma, en lugar de representar un intento por desprestigiar la filosofía griega, lo que hacen los Alejandrinos es reordenar el rango y el orden jerárquico del sistema de conocimiento del cristianismo. Su fin no es otro que el de ubicar un lugar fijo para la filosofía pagana, supeditándola a la autoridad escritural, y disminuyendo así los peligros que pudiera conllevar su contacto con el cristianismo. Más aun, cabe la pregunta, si su origen es también divino, sólo que más joven, ¿por qué no se le debe aceptar en su totalidad y al mismo nivel que las Escrituras?

La respuesta la aporta Clemente apoyándose en una concepción puramente estoica: la “inteligencia universal” inmanente a todas las cosas, reviste las más diversas formas. A consecuencia de los diferentes avatares que conduce la Providencia, puede recibir diferentes destinos: si se aplica a las causas primeras, como intuiciones, conseguirá de una vez la *gnosis*. Si se esfuerza en demostraciones dialécticas, se sitúa en medio del camino, entre la *gnosis* y la *episteme*; si se apela a la *pistis*, que se ubica en la esfera de la piedad, se contenta con el Verbo y mantiene la práctica de las obras que Él prescribe. Y, del mismo modo, se manifiesta en las artes y las materias a través de la forma de inteligencia que las produce<sup>1000</sup>. De manera que la divinidad espiritual penetra en todos y en todas las cosas. Y, por lo tanto, la filosofía no proviene directamente de Dios, sino que se forma a través de intermediarios, de la reunión de las *rationes* divinas esparcidas en el universo y constantemente activas en el alma. En síntesis, la filosofía es una verdad humana, que no constituye el más alto nivel de conocimiento, pero tampoco el más bajo.

Entonces, en vista de su condición humana, es “un ejercicio para el alma, mas la meta es la sabiduría divina”<sup>1001</sup>. El interés de los cristianos por la filosofía debe asumirse como una gimnástica o una propedéutica. Mejor aún, se debe practicar la filosofía como un ejercicio preparatorio del alma de tal manera que no es posible que “comprenda la divina sabiduría quien no se haya ejercitado en la humana”<sup>1002</sup>. Así, la meta del estudio de la filosofía por parte de los cristianos tiene un valor apologético: debe mostrar a las almas que dudan la superioridad del cristianismo, defenderla contra los ataques de los paganos, e impedir la confusión con los heréticos<sup>1003</sup>. Sin embargo, la filosofía y sus auxiliares sólo pueden ayudar al *gnóstico* ortodoxo en el ministerio de la palabra, pues de ella no se puede sacar

<sup>998</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VI,16; I 15; VI 9; VII 30; IV 39; *Cantar de los Cant.* Prólogo; Tertuliano, *Apolog.* XLVII,8

<sup>999</sup> Clemente, *Str.* I 147-148

<sup>1000</sup> Clemente, *Str.* VI 154-155; I 26

<sup>1001</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VI,13

<sup>1002</sup> *Ibidem.* VI,14

<sup>1003</sup> Orígenes, *Homm. Gen.* XI, 2

un conocimiento absoluto de Dios. Siempre el cristiano, cualquiera que sea el nivel, deberá acudir a las mejores fuentes, las Escrituras; y recibir la iluminación de la gracia divina.

Reconociendo la situación de auxiliar y el espacio limitado que tiene la filosofía respecto a la teología, debe concretarse qué es lo que se puede aprovechar en particular de la filosofía, y qué es considerado incompatible con la Regla de Fe. Empecemos por esto último, aquello que la fe ortodoxa debe mantener lejos de su influencia: seguramente quien habla más alto en este aspecto no puede ser otro que Tertuliano. Para el Cartaginés, siguiendo el hilo del argumento del “hurto de los griegos” a los misterios cristianos, los han falseado y de “un solo camino dividido han hecho muchos torcidos y laberínticos senderos”<sup>1004</sup>. Ese es en el fondo su prevención, la filosofía ha servido como arma de los heréticos<sup>1005</sup>. Y en *Adversus Marcionem*, agudiza su acusación reafirmando que todas las herejías provienen de la sabiduría pagana, de sus ejercicios sutiles y de los argumentos de la filosofía<sup>1006</sup>. Platón ha sido el maestro de Valentín; los estoicos han enseñado a Marción. Epicuro niega la resurrección de la carne. Heréticos y filósofos se preguntan lo mismo: “¿De dónde viene el mal y cuál es su causa? ¿De dónde viene el hombre y de qué modo? O aquella propuesta reciente de Valentín: ¿de dónde viene Dios?...”<sup>1007</sup>. “*Miserum Aristotelem!*” grita el Cartaginés para prevenir al cristiano contra el uso de la dialéctica<sup>1008</sup>; contra los temas filosóficos que no profesan que el alma es nacida del soplo divino<sup>1009</sup>; contra la teoría del conocimiento de Platón<sup>1010</sup>, y contra la teoría de los sueños de Aristóteles<sup>1011</sup>; contra Demócrito y, otra vez, contra Platón, pues creen que el alma en ciertos casos permanece unida al cuerpo después de la muerte<sup>1012</sup>. Tertuliano sólo quiere preservar la fe cristiana de intromisiones inoportunas y que la pueden conducir al inevitable resquebrajamiento de la estructura doctrinal. En ese sentido Orígenes no es diferente, su énfasis en el uso de la filosofía no debe salir de ese papel de “sirvienta” e inspirar las doctrinas fundamentales previas a la Revelación. Jesús prohibió marchar sobre las rutas de los paganos y entrar en las villas de los Samaritanos, símbolo de los heterodoxos<sup>1013</sup>.

Existe el grave peligro de que la sirvienta termine tomando el mando, el control de la casa. Una situación como esa ha sido la causa del surgimiento de las sectas heréticas: las generaciones de eones, sus engaños sobre la materia y el cuerpo, el aristocraterismo de los *pneumáticos*, sus reputaciones sobre el libre albedrío y el pecado, la idea de predestinación<sup>1014</sup>. Proyectos como este coinciden con la filosofía, en que son fuentes de la idolatría<sup>1015</sup>. Ya en la carta que hemos citado, dirigida por el Alejandrino a Gregorio Taumaturgo, el Teólogo expresa su pesimismo por el empleo del “saber mundano” por

---

<sup>1004</sup> Tertuliano, Apol. XLVII 5

<sup>1005</sup> Tertuliano, De Praescr. VII,3,5

<sup>1006</sup> Tertuliano, Adv. Marc. I 13,3; V,19,7

<sup>1007</sup> Tertuliano, De Praescr. VII,5

<sup>1008</sup> Ibidem.

<sup>1009</sup> Tertuliano, De Anima III 3

<sup>1010</sup> Ibidem. XVIII 1

<sup>1011</sup> Ibid. XLVI 1

<sup>1012</sup> Ibid. LI

<sup>1013</sup> Orígenes, Comm. Jn XIII, Lb. II 342-343

<sup>1014</sup> Orígenes, Contra Cel. V,61

<sup>1015</sup> Orígenes, Comm. Sn Jn. VII,7

parte de algunos escritores. El sentido de las recomendaciones que allí se inscriben, como de las prevenciones de Tertuliano, no tienen otro objetivo que el de excluir todo conocimiento que ponga en tela de juicio el orden racional sobre el que se ha cimentado la Regla de Fe.

Es la misma dirección que, de un modo menos explícito, dirige a Clemente respecto a sus prevenciones con la filosofía. El Moralista Alejandrino está más apurado en sacarle provecho que en excluirla, pero se cuida de no sobrevalorarla: la filosofía “engendra de alguna manera la verdad por aproximación, pero de manera confusa y no íntegramente”<sup>1016</sup>. El cristiano no debe, entonces, despreciarla aunque no sea capaz de conducirlo plenamente a la verdad, pues prepara el camino, hace prudente al hombre y predispone a quienes creen en la Providencia para la recepción de la verdad<sup>1017</sup>. De modo que lo que se debe buscar de la filosofía es su utilidad, lo que puede servirnos, sus coincidencias y nada más.

Hasta Tertuliano, que no puede dejar de lado la cultura en que se educó, dirige su obra prácticamente a establecer esos puntos de coincidencia, casi como señalándole al lector cristiano qué se puede leer de los paganos conforme a la Regla de Fe, y, obviamente, le detalla todo aquello que debe dejarse de lado. Su tratado *De Anima*, es casi un compendio de precauciones: listas de filósofos que niegan la existencia del *hegemonikon* o del alma, o que simplemente la reducen a los sentidos. Enumeraciones interminables de nombres de médicos y filósofos (Platón, Estratón, Epicuro, Demócrito o Herófilo, Diocles), que apoyan la existencia de esa parte esencial. Casi toda su teoría sobre la corporeidad del alma, la apoya en los estoicos<sup>1018</sup>, refutando a Platón y acudiendo, a su vez, a los argumentos bíblicos. Los casos de contraposición en Tertuliano son innumerables, por ejemplo al final del *Apologético*, en cuya defensa del martirio cristiano, saca a relucir el valor ejemplar de una serie de personajes literarios e históricos del paganismo, como fórmula de ejemplificación moral dada a los propios cristianos y de justificar su actuación ante los paganos. Son ellos casos concretos que demuestran que la filosofía debe mantenerse en relación con las Escrituras, ora como *argumentationes philosophicae*, destinadas contra paganos y heréticos; ora, como *definitiones dominicae*, dirigidas a los cristianos<sup>1019</sup>. Siguiendo así su concepción de los dos niveles de conocimiento, el natural y el sobrenatural, en donde el primero aclara con razones las pruebas de la inmortalidad del alma o de la existencia de Dios; y, la segunda crea el espacio para los misterios inaccesibles para aquellos que no aceptan la Revelación. Mas es evidente que en Tertuliano, como es de esperar, no hay un programa sistemático que ponga a funcionar en forma sincronizada el saber mundano y las Escrituras. Digamos que su propuesta pedagógica culmina en estos reconocimientos que no dejan de llevar la carga de ese “*Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium*”<sup>1020</sup>.

---

<sup>1016</sup> Clemente, Str. I 80,5

<sup>1017</sup> *Ibidem*.

<sup>1018</sup> Spanneut, Op. Cit. Pág. 15; Cantalamessa, R. Op. Cit. Pág. 138; Ayers, R.H. Op. Cit. Pág. 50

<sup>1019</sup> Fredouille, Op. Cit. Pág. 350

<sup>1020</sup> Tertuliano, De Praescr. VII,2

En cambio, los Alejandrinos promueven toda una sistematización de las ciencias paganas como auxiliares de la filosofía, que en su condición de propedéutica de la teología, se convierten en el programa pedagógico del sabio ortodoxo. Primer precedente cristiano de un programa educativo del sabio, que Clemente expone detalladamente en su libro VI de los *Stromata*, pero que no se compara en síntesis y precisión a un documento de esta época, como el discurso de agradecimiento y alabanza dirigido por Gregorio Taumaturgo a su maestro Orígenes. Documento que nos dibuja un retrato del ideal gnóstico del cristianismo ortodoxo en concreto y no reducido a puras especulaciones. El joven estudiante Gregorio, que se había hecho famoso en Oriente por su actividad apostólica, sus milagros y su testimonio rendido a través de un panegírico a su maestro, consigue reconstruir en ese escrito con impresionante claridad lo que debió ser la *didaskalia* de Cesarea bajo la dirección del Teólogo Alejandrino.

Asimismo, nos muestra como la educación intelectual estaba estrechamente ligada a la formación moral y ascética. En primer lugar se aplicaba al estilo socrático, “nos impresionaba a veces, y otras nos derribaba al suelo con su discurso”<sup>1021</sup>. El maestro disciplina y rectifica el juicio de sus discípulos, mediante una suerte de “accidentes lógicos, los cuales, desenvolviéndose unos de otros desde los primeros principios sencillísimos y enhebrados de forma varia, avanzan hasta un tejido inmenso y difícil de deshenebrar”<sup>1022</sup>. Les enseñó a prevenir la seducción de las bellas palabras que penetraban en los oídos “como verdaderos, a pesar de ser fingidas y falsas”<sup>1023</sup>. De manera que con una especie de dialéctica-gramática se corrigen las falsas persuasiones y las opiniones hechas, encauzando todo razonamiento hacia el esfuerzo moral, el conocimiento de sí y la dirección de las pasiones.

A esta primera parte del programa educativo, le sigue el programa científico: física, geometría, astronomía<sup>1024</sup>. “La geometría, por ser inconvencible, poníala como base y fundamento seguro de todo lo demás; por la autonomía nos levantaba a lo más alto, y por una como escalera que alcanzaba el firmamento, nos hacía, por una y otra disciplina, accesible el cielo”<sup>1025</sup>. Y como enseñanza filosófica propiamente dicha, al parecer Orígenes enseñaba la ética: “se esforzaba por hacernos insensibles al dolor y semejantes a Dios, realmente bienaventurados”<sup>1026</sup>. Aquí, parece acentuarse el estudio del conocimiento de sí mismo, a través de discursos y de obras. Un verdadero autoanálisis, en el que observando sus costumbres y maneras de ser, “mirándose como el espejo, ve los principios y raíces de los males, todo lo que hay en ello de irracional, de que surgen nuestras torpes pasiones”<sup>1027</sup>. Detallando minuciosamente todo un cuadro patológico del alma, traza un mapa de las pasiones y del lugar en donde opera la intemperancia y las bajezas, estableciendo la forma de rechazarlas y de resistirlas, o de destruirlas y extirparlas. La consecuencia debía ser estimular la parte superior del alma hasta alcanzar las “divinas virtudes”: la prudencia, la

<sup>1021</sup> San Gregorio Taumaturgo. “Discurso de acción de gracias se San Gregorio Taumaturgo dirigido a Orígenes...” en Orígenes, *Contra Cel.* Apéndice I, VII.

<sup>1022</sup> *Ibidem*.

<sup>1023</sup> *Ibidem*.

<sup>1024</sup> *Ibidem*. VIII

<sup>1025</sup> *Ibidem*. VIII

<sup>1026</sup> *Ibidem*. VIII

<sup>1027</sup> *Ibidem*. IX

templanza y la fortaleza. La praxis es, en esta forma, el centro de esta educación y cuyo ejemplo procuraba darlo el propio maestro<sup>1028</sup>.

La educación moral se completaba con la lectura de diferentes autores, como forma de habituar al discípulo a ver en cada uno de ellos eso que le era útil para la virtud y la religión. “Tenía él por bien que filosofáramos recogiendo con todo empeño cuantos escritos quedan en de los antiguos filósofos y poetas, sin rechazar ni reprobador nada...exceptuaba, sin embargo, las obras de los ateos, que, saliéndose a la vez del pensamiento humano, dicen no haber Dios o Providencia”<sup>1029</sup>. Como quien dice, algo de censura se conservaba, seguramente en contra de filósofos como Epicuro y los heréticos. Cosa que Gregorio agradece un poco más adelante, pues sin el criterio orientador del maestro, no podrían haber hecho otra cosa que terminar extraviados o sometidos a andares erróneos de los cuales les sería imposible zafarse después de un tiempo. El maestro entonces previene, orienta y salva al discípulo, lo lleva a probar todas las filosofías, pero no les deja solos:

“él mismo nos acompañaba e iba delante y nos daba la mano, como en un viaje, cuandoquiera nos salía al paso algo torcido, simulado o sofismático; era todo un artífice, al que por vieja familiaridad con las doctrinas, nada le cogía de sorpresa y sin experiencia, se mantenía él en lo alto sobre seguro y tendía la mano para salvar a los otros, como quien tira de una cuerda a los que se ahogan”<sup>1030</sup>

La siguiente etapa en este camino iluminado por el maestro Orígenes, debe ser el estudio de las Escrituras; pero Gregorio parece que no terminó sus estudios. “Tal me parece tendré que sufrir yo al marcharme, sin llevarme, por cierto, toda la herencia que me toca”<sup>1031</sup>. Por lo que la carta ya citada de Orígenes, posiblemente respondiendo a este panegírico, complementa lo faltante. En ella el Teólogo Alejandrino invita a Gregorio a retornar al Ponto, a fin de que complete sus estudios de las Escrituras. Las ciencias y las filosofía constituyen una propedéutica para el estudio y la interpretación de las Escrituras<sup>1032</sup>. Mas tales estudios no encuentran en ellos mismos su meta, hay que ser cuidadosos con el “saber mundano”, “engendran ideas heréticas y construyen, como si dijéramos, novillos de oro en Bethel, que se interpreta casa de Dios”<sup>1033</sup>. Se debe, por tanto, atender directamente a la letra de las Escrituras, buscando con fe incommovible. “Pero no te contentes con golpear y buscar - aconseja Orígenes- pues necesaria es de todo punto la oración pidiendo la inteligencia de lo divino”<sup>1034</sup>.

En conclusión, lo que en un tomo completo de los *Stromata* de Clemente, se expone con enorme detalle y extensión lo que debe ser de ahora en adelante el programa académico de

---

<sup>1028</sup> Ibidem. IX

<sup>1029</sup> Ibidem. XII

<sup>1030</sup> Ibidem. XIV

<sup>1031</sup> Ibidem. XVI

<sup>1032</sup> Orígenes, “Carta a San Gregorio Taumaturgo”, en *Contra Cel.* Apéndice II, pág. 616.

<sup>1033</sup> Ibidem.

<sup>1034</sup> Ibidem.



los “sabios cristianos”, un par de afortunados discursos de tipo epistolar nos han dibujado un retrato más concreto<sup>1035</sup>. El orden del saber y de las ciencias del cristianismo se reduce así a un conjunto jerárquico y muy sintético de técnicas y conocimientos: ciencias instrumentales (dialéctica, retórica, alegoría)<sup>1036</sup>; un segundo nivel formado por la astronomía, la geometría<sup>1037</sup>, que unidas a las tres primeras, liberan al hombre de las cosas sensibles y lo aproximan al mundo *noetos*. A partir de aquí se estudia la filosofía, que al igual que en Orígenes corresponde a la ética, como un *Nosce te ipsum*, en donde confluyen las disciplinas científicas y las morales, junto a la *gnosis* y a la *theoria*. Allí el perfecto cristiano se hará partícipe del sueño que abrazaba Orígenes, por el cual podrá decir que no solo “nos hemos hecho partícipes de Cristo”, sino también, que “nos hemos hecho partícipes de Dios”<sup>1038</sup>. Fusión perfecta que forma el nuevo programa educacional, en donde se conectan y se entremezclan en el cuerpo y el alma del sabio cristiano, teoría y praxis como conocimiento y vida.

### 3. LA MÍSTICA Y EL MARTIR

La filosofía y sus ciencias auxiliares no bastan para completar la formación personal del gnóstico ortodoxo. La “sabiduría mundana” es inferior a las tareas que pretende alcanzar el sabio cristiano, pues carece de las garantías institucionales -Escrituras e Iglesia- que le permitan recibir la gracia de la revelación divina. El sabio pagano no puede alcanzar la virtud ni relacionarse directamente con Dios; y mucho menos puede transformar su vida moral desde la verdadera sabiduría, es decir desde la vida religiosa.

En esa forma, la “sabiduría pagana” no cumple con otra función distinta que la de un instrumento auxiliar capaz de unificar los principios, establecer los mecanismos de discusión y los instrumentos de análisis, desde una base estrictamente racional, con lo que da forma sistemática al pensamiento cristiano; mas hasta allí llegan sus límites<sup>1039</sup>. El saber mundano no puede penetrar más allá, en el territorio del misterio en donde el cristiano promete satisfacer las aspiraciones espirituales de los individuos religiosos<sup>1040</sup>.

En ese espacio es donde se localiza la “divina filosofía” y su camino está marcado por la *pistis* y las Escrituras, interpretadas desde la espiritualidad y no desde la literalidad. Esa es la vía hacia Dios (*EZOMOIOSIS TO THEÔ*)<sup>1041</sup>. Ambicioso programa en donde se juntan la preparación moral y la formación intelectual a que se ha sometido. Unión del ideal moral de origen paulino, fundado en la imitación de Cristo y el ideal intelectual de origen platónico<sup>1042</sup>.

<sup>1035</sup> Sobre la autenticidad de estas cartas ver NAUTIN, Pierre. *Origène, sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977. Pág. 155

<sup>1036</sup> Clemente, Str. I 176,3; VI 84,4

<sup>1037</sup> Ibídem. Str. VI 80,3; VI 90,4

<sup>1038</sup> Orígenes, *Carta...* (comentando, Hbr. 3,14), pág. 618.

<sup>1039</sup> Orígenes, Comm. Sn. Jn. XIII. XLVI 302,303

<sup>1040</sup> D'Faye, *Origène...*, 231-232

<sup>1041</sup> Clemente, Str. II 100,132,136

<sup>1042</sup> Véase: Cor. 2.3:18; Gál. IV,19; Filip. 3,10,21; Colos. 3,10 y ss. Clemente Str. V 59,60,64,65; Platón, República II 378 a 5-6

Ahora bien, Clemente y Orígenes acogen la tarea de la consecución de la *omoiosis*, haciendo que la *apatheia* y la *gnosis* funcionen en forma paralela y subsidiaria una de otra. Mientras Tertuliano, por su parte, enfatiza su programa en el cumplimiento estricto del ideal moral subsumido a la regla de fe, sin dar mayor relevancia a la búsqueda de la *gnosis*. Contrastan, así, radicalmente los Alejandrinos, quienes conciben al “gnóstico” como un ser especial y particular, cuyo fin reside en alcanzar su confrontación amoroso con Dios, “cara a cara”. Un ideal profundamente intelectual, impregnado de influencias platónicas, y, por qué no decirlo, de tendencia valentiniana. En el otro extremo del mismo marco de fe, Tertuliano se empeña en llevar esa imitación del Logos-Cristo, no al ámbito exclusivo del alma, sino llevando la imitación *secundum carnem* hasta las últimas consecuencias.

De este modo, lo que se está empezando a generar es una doble formulación del mismo problema, a saber: una concepción que reside en el nivel místico, inaccesible a la razón de los filósofos y a la simple fe de las masas, que hace que la unión del orden intelectual y moral en cabeza del asceta cristiano, sea el ideal heroico del sabio; y otra, más piadosa y moral, que sólo divisa en la carne del mártir al verdadero imitador del Logos-Cristo.

## A. LA MÍSTICA DE LOS ALEJANDRINOS

La *gnosis* que imaginan Clemente y Orígenes, no es otra cosa que aquel conocimiento superior que concibió Platón, expuesto dentro de un esquema escatológico similar al de los heréticos. Ambos alejandrinos, hacen que su héroe sea una especie de “elegido” por la gracia divina mediante la aceptación voluntaria de la fe que le ha sido donada por Espíritu Santo, desde donde toma el impulso necesario para asumir la aventura de la búsqueda de Dios. El resultado de ese ingente esfuerzo debe ser la Perfección.

No obstante, Dios es “agnostos”, por lo que la aspiración de asirse a Él, no puede ser una labor meramente intelectual, sino que exige cierta sensibilidad que lo hace presente al corazón del creyente. En otras palabras, se exige una fuerte convicción en la presencia y en el diálogo individual entre el creyente y Dios, capaz de mantener el impulso y la esperanza de poder llegar algún día a contemplar la “faz” del Señor plenamente. De ahí que se exija antes que una preparación intelectual muy esmerada por parte del cristiano, un dominio de sí, un control absoluto de las pasiones; es decir, tiene que haber alcanzado la *apatheia* como requisito indispensable para hacerse dueño de sus actos y estar en capacidad de acceder a un nivel de conocimiento, que en el estado natural -es decir, sin transformación personal- en que se encuentra, le sería imposible comprender.

Se exige entonces un “conocimiento de sí mismo”, de la moral, de la virtud y del Soberano Bien, resultante de las rígidas disciplinas a que se ha sometido con el fin de alcanzar la personalidad del “gnóstico ortodoxo”<sup>1043</sup>. Es decir, el cristiano asume estos rigores disciplinarios no por otra cosa que para conseguir un mayor refinamiento de su oído, una agudización de su mirada y un desarrollo más alto de sus facultades en general, en dirección a procurarse un conocimiento superior, más amplio y de orden universal. Sin embargo, ese proceso de aprendizaje no culmina en el momento que se consigue hacer del sabio cristiano una especie de superdotado, sino que trasciende su vida terrenal. La “verdadera gnosis” - la de los ortodoxos-, comienza cuando el alma(su parte racional) se libera del cuerpo. La vida terrenal del gnóstico ortodoxo: su conversión al cristianismo, su preparación moral e intelectual, son ante todo elementos de una purificación. Una preparación para el más allá, en donde “él contempla al sagrado Dios en una sagrada forma”. “Cuando el alma después de sobrepasar el mundo material, está sólo y en estricta comunión con las ideas, el hombre gnóstico... se transforma en ángel, y está con Cristo siendo absoluto en contemplación”<sup>1044</sup>.

Bien se puede decir que en el cristianismo, ni el punto de partida(*pistis*), ni el punto de llegada (*gnosis-pistis*), son susceptibles de educación. No pueden enseñarse, pues uno pertenece al ámbito de la creencia y el otro al de la instrucción. De donde se comprende la reiterada afirmación de que “Cristo es el principio y el fin de toda sabiduría”. Por consiguiente, cuando los ortodoxos llegan a este punto, en donde se apura la separación del alma del cuerpo, como fórmula de acceso al nivel pleno de la *gnosis*, se espera que acudan a las mismas o, por lo menos, similares soluciones que las de sus colegas heréticos, o sea, a

---

<sup>1043</sup> Clemente, Str. II, 45

<sup>1044</sup> Clemente, Str.IV,155,4

las “máquinas de alteración del yo”. Pero, ni en Clemente, ni en Orígenes hay una leve insinuación de participación de la magia, la astrología, de la mnemotecnia o de técnicas extáticas. Los Alejandrinos dedican gran parte de capítulos en sus obras, a excluir y condenar todas estas prácticas tan comunes entre los heréticos. Su interés no es anticipar respuestas que confirmen o nieguen su condición divina o su situación insalvable. En primer lugar, porque no se creen participantes substanciales de la divinidad; y luego, porque consideran que el proceso de la “pedagogía divina” no culmina con la unión de la *apatheia* y la *gnosis* en la personalidad del sabio, sino que esas cualidades unificadas y constituyentes de la *persona*, trascienden en esa unidad después de la separación del cuerpo y el alma en las esferas celestes.

No obstante, la estructura de la asunción del alma hasta llegar a ponerse en relación directa con Dios, sigue las mismas pautas del esquema establecido por los Gnósticos heréticos, especialmente, el de los valentinianos. Clemente prácticamente lo copia; y Orígenes lo corrige y lo adapta a la exégesis bíblica. Mas el proceso es casi idéntico, excepto por la base ontológica de la cual arranca, que hace variar substancialmente sus consecuencias. Razón por la cual a pesar de su parentesco, la versión alejandrina trata de aproximarse a la tradición judía y al proceso de conocimiento superior de origen platónico<sup>1045</sup>. Lo importante de todo ello consiste en que pretenden dibujar un mapa sobre el cual trazar con cierto rigor y seguridad el ámbito de la especulación, tratando de seguir los lineamientos de las Escrituras y la praxis de todo ese arsenal de conocimientos que han ido acumulando, para conseguir una interpretación más clara y atenta a las orientaciones que les brinda el propio Espíritu Santo, permitiéndoles develar el verdadero sentido que se oculta bajo sus letras.

Así, pues, la reconstrucción del proceso de la *gnosis*, intenta ordenar todo el conjunto de la vida del creyente, desde su “conversión” hasta su ascenso y posible acceso a la divinidad. Es un esquema que ha sido tratado reiteradamente por los comentaristas, por lo que nos limitaremos exclusivamente a resumirlo<sup>1046</sup>.

En primer lugar, podríamos establecer una primera parte que va de la conversión hasta la liberación del alma del cuerpo; y, después, una segunda etapa que continúa con el ascenso del alma a través de las esferas hasta alcanzar la Ogdóada, en donde se hace posible contactar a Dios “cara a cara”. En esa primera parte, sin embargo, el hombre ya se reconoce como un ser hecho a imagen de Dios. De hecho, la conversión es un renacimiento, una recuperación de la naturaleza perdida en el pecado, mediante la participación de la imagen divina en su ser espiritual e interior. Ahora, este reconocimiento no significa un restablecimiento de esa naturaleza original de un solo golpe, sino que marca el principio de la vida espiritual que tendrá como fin recuperar esa condición en su totalidad. De este modo, la primera etapa se resume en un proceso de comprensión de lo que es y de lo que debe hacer para despojarse de la vida carnal, a fin de reconocer en sí mismo la imagen de Dios y poderlo comprender en su imagen.

---

<sup>1045</sup> Véase, Danielou, J. Pág. 364; y, Lilla, S. Op. Cit. Pág. 182

<sup>1046</sup> Véase, Danielou, J. Op. Cit. Pág. 365; Lilla, S. Op. Cit. Pág. 182 y SS.; CROUZEL, Henri. Op. Cit. Pág. 157y ss.

“Todos los que vienen a él y se esfuerzan por participar en la imagen son, por sus progresos, renovados diariamente en el hombre interior a imagen de aquel que lo ha hecho”<sup>1047</sup>

Un segundo paso será dado desde el momento en que se reconoce que el Señor se hizo hombre, semejante al ser carnal, sólo para reconstruir a ese hombre que había sido hecho a imagen suya y que ahora se asemeja al Demonio. Ese paso es el bautismo, el cual Orígenes simboliza en la alegoría del paso del Mar Rojo por los israelitas escapando de Egipto. Una especie de vida marcada por el compromiso y la aceptación de la Regla de Fe como fundamento de la vida espiritual, excluyendo de su existencia todo aquello que contradiga o pueda poner en peligro su creencia. El bautismo señala así el ingreso del creyente a una nueva alianza, que le exige progresar y “subir los grados sucesivos de la fe y las virtudes”<sup>1048</sup>.

Siguiendo esta senda, el tercer escalón lo conforma aquello que hemos estudiado como la preparación moral. El alma atraviesa el desierto, en donde se ejercita “con los preceptos del Señor y donde su fe es puesta a prueba por las tentaciones...”<sup>1049</sup>. Comienza así el abandono progresivo de la vida carnal y el despertar de la vida espiritual. Allí la voluntad deviene *dynamis* y *gnosis* (acción y contemplación), preparándose para resistir lo que sufrirá en el siguiente nivel. O sea, el nivel que Orígenes denomina con el nombre bíblico Rameze, que significa “agitación violenta”, símbolo de la lucha contra la *pathe*, poniendo a prueba todo lo aprendido a través de las rígidas disciplinas morales, hasta demostrar que está en condiciones de alcanzar la *apatheia*, la libertad espiritual mediante el desapego que permite el recogimiento<sup>1050</sup>.

Como una forma de mantener la constancia y el control sobre sí, se conserva en el nivel siguiente la práctica de la penitencia moderada, al mismo tiempo que da comienzo al ascenso intelectual (*ascenso speculae*). Aquí se viven los primeros intentos de rebelión y reticencia al cambio por parte de la carne, añorando los alimentos del mundo y sus placeres. Es un verdadero período de desintoxicación mundanal, en el que el creyente no alcanzará el palmarés si no ha “atravesado las amargas de las tentaciones”, ni alcanza la dulzura de las fuentes si antes no supera” lo que es áspero y austero”<sup>1051</sup>. Largo y penoso trayecto, en donde pequeños instantes de tranquilidad son dispuestos por la divinidad para reparar las fuerzas y emprender con mayor ardor nuevos trabajos”<sup>1052</sup>.

A esta dura terapia, le sigue el nivel de las “visiones”, o de las tentaciones de la imaginación<sup>1053</sup>. Allí las ilusiones espirituales se apoderan del alma del creyente, éste debe

---

<sup>1047</sup> Orígenes, *Homm. Gen.* I 15

<sup>1048</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*. Intr. Trad. De André Méhat. Les Éditions Du Cerf, S.C. Paris, 1951. XXVII,3.

<sup>1049</sup> *Ibidem*, XXVII,5

<sup>1050</sup> *Ibid.* XXVII,9

<sup>1051</sup> *Ibid.* XXVII,11

<sup>1052</sup> *Ibidem*.

<sup>1053</sup> *Ibid.* XXVII 12

probar con la coraza que constituye su *personalidad*, que está en disposición de probar su condición de *apathés*, es decir, que está en capacidad de discernir y establecer en cada visión cuáles son ilusiones o cuáles son simples sofismas, y en dónde pueden aparecer los fantasmas de la superstición<sup>1054</sup>.

Llegado a este nivel, el creyente se siente preparado para interpretar la cura de su alma, dando por derrotada la concupiscencia. Al lograr vencer los deseos de la carne, los apegos a los bienes del mundo, las ilusiones que distorsionan la razón, el creyente está ahora sí en condiciones de ingresar en el sendero de la mística. "Bienaventurada, en efecto, es el alma a la que ya no corrompen los vicios de la carne"<sup>1055</sup>. Desde este momento las visiones del alma son perfectas, reciben una inteligencia igualmente perfecta y conoce con claridad las causas de la Encarnación del Verbo.

Este punto señala el comienzo de la *gnosis in stricto*. Gnosis que tiene por objeto el conocimiento de Dios y abarca la ciencia de las cosas divinas y humanas y sus causas<sup>1056</sup>. Ciencia que aparta al hombre de las cosas caducas y terrenales, y lo introduce en el mundo inteligible. La *gnosis* es un conocimiento transformador, que modifica la realidad de las cosas que conoce. El hombre está aquí dispuesto a abandonar definitivamente su cuerpo, liberando al alma hacia realidades superiores. Condición suprema que distancia a los Alejandrinos de los heréticos, pues ninguno de los ortodoxos considera posible llegar a la más plena *gnosis* estando aún habitando un cuerpo-carne.

Por eso el verdadero y extremo proceso de acceso al conocimiento divino, sólo es posible a partir de la separación del alma del cuerpo carnal. En donde tanto Clemente como su discípulo, coinciden en que el ascenso del alma a través de los cielos se realiza gradualmente<sup>1057</sup>. Las almas en este punto aún no han superado totalmente la condición material en que estaban inmersas y aun no están libres de pasiones<sup>1058</sup>. Los ángeles tendrán la función de ayudar en ese ascenso a las almas que aún no logran liberarse de sus cargas materiales, y premian a los que ya poseen la *gnosis*<sup>1059</sup>.

En orden a demostrar que están en capacidad de seguir su ascenso, las almas deben probar mediante una "señal de identidad" (*SIMBOLON*) el estado de pureza y la justicia de sus acciones sobre la tierra<sup>1060</sup>. Una vez probada esa condición, el alma ingresa en la vía de ascenso de las siete esferas o siete cielos. Clemente se toma el cuidado de transformar previamente a los arcontes de los Gnósticos en ángeles buenos; del mismo modo que Orígenes los polariza en buenos y malos, jerarquizando cada uno de los subgrupos según su poder y eficacia, o según el grado de desobediencia que alcanzaron al desprenderse de la

---

<sup>1054</sup> *Ibid.* XXVII,11

<sup>1055</sup> *Ibid.* XXVII 12

<sup>1056</sup> Orígenes, *Comm. Mat. XII,5*. Citado por Danielou, J. *Op.Cit.* Pág. 369.

<sup>1057</sup> Clemente, *Str.IV* 18,116,2

<sup>1058</sup> *Ibidem.* *Str.IV* 117,2; Orígenes, *Homm Num.* XXVII,12

<sup>1059</sup> *Ibid.* *Str.IV*, 117,2

<sup>1060</sup> *Ibid.* *Str.IV* 18,116.2

esfera de los *logos*<sup>1061</sup>. Así, consideran que el que llega a ser perfecto durante la vida terrenal alcanza la corte del Padre<sup>1062</sup>, atravesando directamente la Hebdomada para heredar inmediatamente los beneficios de la Ogdoada, en donde gozan la más pura visión producida por la aún más pura contemplación.

El alma del “gnóstico ortodoxo” al atravesar las esferas de los ángeles y arcángeles hasta llegar a los siete *protokistoi* (los *logoi* de Orígenes), se aproxima al Salvador<sup>1063</sup> en cerrada comunión. Esto es, consigue la contemplación “cara a cara” (*prosopon prós epistemonikos ton theón epopteuein*)<sup>1064</sup>, el clímax de las ideas inteligibles que había considerado desde la tierra, y que ahora al aproximarse a ellas, le permiten ser un ángel y alcanzar a Cristo<sup>1065</sup>. En esta forma el alma perfecta es deificada al alcanzar la *omoiosis theô*. Deificación que sólo consiguió parcialmente en la tierra, y ahora separado del cuerpo llega a su plenitud. Ahora ha devenido al reposo total, a la extinción de todo movimiento. El éxtasis o el nivel de *Thara*, según lo llama Orígenes, es el estado en donde el espíritu queda atontado por el asombro que le causa algo. Y ese “algo” es el estupor que le produce el conocimiento de las cosas más grandes y admirables<sup>1066</sup>. Aquí, en ese estado de contemplación admirativa y extática, que no es equivalente a una “salida de sí” o a una alteración de la subjetividad como ocurre entre los Gnósticos<sup>1067</sup>, el alma alcanza la condición que le es original. Mas si Clemente pretende que allí se alcanza el reposo, Orígenes sigue pensando en un progreso infinito, en el que el alma se mantiene siempre abierto a nuevos bienes.

En realidad el proceso místico nos pone frente a frente con la inmensidad del objetivo de la *gnosis*: un largo viaje en persecución de Dios. Viaje que sólo consigue su realización en la muerte, allá en el lugar donde el “gnóstico ortodoxo” entra en posesión de los bienes eternos que no ha cesado de desear y conquistar aquí abajo. Mas esta preparación para la muerte, no culmina con la muerte sosegada y tranquila del cuerpo del sabio *apathès*, aislado e indiferente a lo que le rodea. El sabio o gnóstico cristiano no es un desinteresado, la educación a que ha sometido la formación de su ser interior tiene como el mayor de los bienes: la muerte. Su preparación no ha sido para un vivir mejor aquí en el mundo terrenal, sino para un morir mejor y vivir esa fase trascendente que su especulación le ha permitido suponer. La *persona* no se forma entonces para liberar al ser constituido por el equilibrio psicossomático, sino para que la estructura interior y más racional del alma, soporte y purifique, a través de rigurosas disciplinas e interminables procesos de aprendizaje, su paso por la tierra. De ahí que el sabio cristiano, con la certeza de que la vida es corrupción y sufrimiento, saldrá gozoso de esta vida, sin importar que esa salida sea bajo el sacrificio doloroso de su cuerpo a través del martirio.

---

<sup>1061</sup> Cfn. Capit. 2, parte II.

<sup>1062</sup> Clemente, Str. VII, 57, 5

<sup>1063</sup> *Ibidem*. Str. VII, 56, 7

<sup>1064</sup> *Ibid.* Str. VII, 57, 1

<sup>1065</sup> Clemente, Str. IV 155, 4

<sup>1066</sup> Orígenes, *Homm.* in Num. XXVII, 2

<sup>1067</sup> Cfn. Parte I

Como se puede ver, la opción intelectualista de los Alejandrinos no es óbice para impedir que la meta de la *imitatio Christi* culmine en la máxima prueba a que puede exponerse a la *persona*, es decir, al martirio. Sin embargo, no debemos dejarnos impresionar - por lo menos en este caso- por el dramatismo con que suele ser percibido este tipo de acontecimientos, por parte de la mentalidad moderna. El “mártir”, como lo indica la etimología griega de esta palabra<sup>1068</sup>, es un “testigo”, por tanto un hombre que está en capacidad de dar prueba ante quien lo exija de su “confesión”. O lo que es lo mismo, demuestra que se ha preparado y está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias como resultado de la certeza que ha conseguido poseer.

Un “gnóstico cristiano” debe estar así atento a apurar la separación del alma de su cuerpo-carne, a fin de ingresar en la verdadera vida. Se trata, entonces, de un abandono voluntario del mundo de las apariencias, con el objetivo de dar por terminado el nivel más alto de la educación que se puede recibir antes de abandonar el mundo *aisthetos* y de ingresar en el mundo *noetos*. Puede decirse de este modo, que es el paso bajo el dintel de la puerta de acceso a un nivel superior de conocimiento y de vida. No se trata de ninguna manera de una invitación al suicidio. Más bien es el resultado de la ardua preparación en cuya base se le ha enseñado al creyente que la muerte no puede ser concebida como un mal. “El verdadero gnóstico obedece sin temor al dolor, y al que reclama su cuerpo lo entrega soportando sufrimientos, despojándose por adelantado de su carne, sin provocar al tentador, pero buscando instruirle y convencerle”<sup>1069</sup>. En este sentido, lo que se quiere decir es que la *personalidad* del sabio cristiano ha llegado a un estado de solidez y de armonía interior, que ya no puede ni quiere, renegar de Cristo, sino todo lo contrario, proclamarlo sin importar las consecuencias.

Y es que el eje de la articulación de la personalidad, en este momento no puede girar alrededor del temor, sino del *àgape*<sup>1070</sup>. La versión cristiana del amor a Dios o la piedad, es en realidad quien ha sostenido durante todo ese mismo trayecto de ásperas disciplinas y densos sistemas de conocimiento hasta llegar a la *apatheia*. Punto en donde agradece al Señor que le haya proporcionado la posibilidad de salir de este áspero lugar, al igual que perdona y también agradece al hombre que ha servido de instrumento de la Providencia, “urdiendo maquinaciones” en su contra para ponerlo en este durísimo aprieto<sup>1071</sup>.

<sup>1068</sup> MARTUS/UR, UROS(Ó): 1. Testigo. 2. Que da con su sangre testimonio de fe. (Hernández, E. y Restrepo, F. “La Llave del griego”. Instit. Caro y Cuervo, Bogotá, 1987)

<sup>1069</sup> Bardy, G. “Clemente de...”. Pág. 305

<sup>1070</sup> Cfn. Capítulo IV de la 2ª Parte.

<sup>1071</sup> Clemente, Str. IV, capit. XI.



Así, pues, el martirio pone a prueba la realidad de la *apatheia*. La resistencia que demuestre el *gnóstico* al soportar la persecución, el dolor de la tortura, los sufrimientos en general, sin emitir un quejido, sin producir una reacción negativa, sin rechazar la “aflicción tras aflicción”<sup>1072</sup>, ni experimentar ningún deseo de venganza, ni pizca de resentimiento o de temor hacia la muerte, deja traslucir el grado de salud que ha alcanzado el sabio cristiano. Semejante situación es obvio que sea insostenible en la mentalidad de las mayorías, no tienen ni el tiempo ni el sentido de la dedicación para empeñarse en tareas tan complejas<sup>1073</sup>. El “gnóstico cristiano”, por ello, no sólo debe ser un guía social, sino un ejemplo moral y espiritual. Es él quien encarna a esa minoría capaz de morir defendiendo la religión, exhibiendo la fortaleza y el desprecio a la muerte. El ejemplo moral y espiritual se convierte así en un caso particular, selecto y selectivo, mientras “Dios impide que sea aniquilado todo un pueblo, pues quieren que subsista y que toda la tierra se llene de esta saludable y piadosísima doctrina”<sup>1074</sup>.

El martirio es un sacrificio propiciatorio. Orígenes piensa que la muerte ejemplar de Cristo nos “hará divinos” si nos decidiéramos a imitarle sin vergüenza, dispuestos a perderlo todo inclusive la propia alma, pues si alguien busca llegar “y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, y hasta su propia vida” no puede ser discípulo del Hijo de Dios. El mártir sacrifica su “yo” pecador, pasional apegado al mundo y, a sí mismo, su propia carne. Lo que quiere decir que rompe con todo el orden familiar y social, todo lo que cita el siglo, para luego poder amar “lo que odias haciéndote amigo de Dios por medio del orden verdadero”<sup>1075</sup>. Este es el triunfo del cristiano, la victoria que logra Jesús cuando entrega su alma por nosotros, y por lo que debemos poner la nuestra no por él, “sino por nosotros mismos”. Aunque también por aquellos que “han de levantarse por medio de nuestro martirio”<sup>1076</sup>. Así, hasta los demonios comprenden la fuerza que conlleva el sacrificio, tanto que se “han dado cuenta que los vencedores, al morir por la religión, destruyen su poderío(el de los demonios)”<sup>1077</sup>.

En efecto, la confesión del mártir, o mejor, su afirmación obcecada en la fe que declaran exaspera a los jueces, por lo que estos llegan a extremos inhumanos cuando observan la capacidad de aquellos para soportar los suplicios, hasta el colmo que cuando consiguen vencer sus voluntades y declaran su apostasia, persiste aún la sensación de que tal declaración no ha sido de corazón<sup>1078</sup>. Sin embargo, los Alejandrinos guardan la esperanza de que estas situaciones se tengan que observar lo menos posible. Por esta razón prefieren que se de aplicación al precepto de *Mateo 10:17-23*, en el que se autoriza la huida de ciudad en ciudad cuando se siente el cristiano perseguido<sup>1079</sup>. El creyente podrá preservarse, no tendrá que declarar en apostasia por la fuerza de la tortura que le infrinjan y que no logre soportar. El propio Clemente emprendió sigilosamente la huida de Alejandría cuando se hizo inminente la persecución de Aquila(210). No hizo más que apelar a la mesurada salida que le otorgaba el Evangelio y que le prometía no “*acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes de que*

<sup>1072</sup> ORÍGENES, Exhortación al Martirio. Traducción H. Martín. Edit. Sígueme, Salamanca, 1991, Nral. 1

<sup>1073</sup> Orígenes, *Contra Cel.* III 8

<sup>1074</sup> *Ibidem.* *Contra Cel.* III 8

<sup>1075</sup> Orígenes, *Exht. Mart.* 37

<sup>1076</sup> *Ibidem.* *Exh. Mart.* 41

<sup>1077</sup> Orígenes, *Contra Cel.* VIII 44

<sup>1078</sup> *Ibidem.* *Contra Cel.* VIII 44

<sup>1079</sup> Orígenes, *Exh. Mart.* 34; Clemente, *Str.* IV 10, 76 y 77

*venga el Hijo del Hombre*" (Mt 10:23). El moralista creía que había un martirio superior al de la carne, el del "espíritu". Sabía que no todos los cristianos sufrirían el dolor en la carne ni serían perseguidos, así que una forma de testimoniar, inclusive más honrada que las de muchos fanfarrones exaltados que se ofrecen al verdugo, era esa especie de resignación. Resignación nada brillante, pero tan efectiva como el espectáculo de los gritos estentóreos y el olor a carne chamuscada con que los torturadores impresionaban a las temerosas masas de creyentes.

Situaciones que un hombre como Orígenes, quien vivió toda su vida bajo el sino de la persecución y el martirio, no desprecia en ningún momento. Pero, para él, huir no era tampoco un signo de cobardía, sino de absoluta prudencia. El mártir no es sinónimo de un hombre ansioso por la muerte sin razón alguna. Se llega al martirio como último recurso, en donde se prueba rotundamente que esa es la voluntad divina, el deseo inobjetable de que se debe morir por su causa. Ya su maestro lo había dicho: no se debe colaborar en un crimen. Aquellos que no evitan la persecución, dejándose prender, cooperan tanto como el que comete la iniquidad de perseguirlos. Por esta razón puede considerársele tan culpable de su propia muerte como su ejecutor.<sup>1080</sup>

Ahora bien, Celso se encarga de recordarle a Orígenes la tremenda paradoja en que se encuentra inmerso el cristianismo: el inexplicable esfuerzo por querer salvar el cuerpo después de la muerte, y al mismo tiempo arrojarlo, cuando aún está en este mundo, a los tormentos como si no mereciera honor alguno<sup>1081</sup>. Contradicción aparente, según los Alejandrinos, pues el dolor por piedad, el sufrimiento por amor a la virtud merece todos los honores. El cuerpo que sufre merece la gloria. Pues ese cuerpo que padece, sufre y se corrompe en la Tierra, no será el mismo cuando por la disciplina deviene en cuerpo saludable. Eso es algo que no cabe en las mentes más sencillas y rústicas, sólo comprensible para las mentes de los sabios que lo han vivido. Experiencia que les permite comprender que sólo hay una salida razonable en la vida, "perderla por amor de la religión y de la virtud, cuando los que se creen jueces o parecen tener potestad sobre nuestro vivir nos ponen en la alternativa: O vivir infringiendo lo que Jesús nos manda, o morir fieles a su palabra"<sup>1082</sup>.

Semejante sentido de decisión y fortaleza no puede explicarse sino desde ese resorte que ya hemos mencionado: el *ágape*. Sin duda alguna, los Alejandrinos no escriben para exaltados ni fanáticos. Para ellos el mártir es aquel hombre o mujer capaz de llevar una vida pura en el conocimiento de Dios y en obediencia a sus mandamientos, conduciéndose según la regla del Evangelio, sea o no muerto por sus perseguidores<sup>1083</sup>. Pero también - y ese es el ideal-, puede ser el asceta, el hombre que alcanza la perfección en piedad, paciencia y continencia. Nunca conseguirá llegar a la perfección absoluta; es decir, nunca llegará hasta donde sólo puede llegar Cristo, pero es quien más se le aproxima. Progresar en las Escrituras, no se sirve de la ley solamente, sino que la penetra y comprende; y por *ágape*, por la fuerza interior que otorga ese sentimiento, obtiene la más alta dignidad que es posible alcanzar entre los hombres. Fuerza

---

<sup>1080</sup> Clemente, Str. IV 76,1; 77,1

<sup>1081</sup> Orígenes, Contra Cel. VIII 55

<sup>1082</sup> *Ibidem*. VIII 55

<sup>1083</sup> Clemente, Str. IV 3.15,3; 14,1; Orígenes, Exht. Mart. 13 y 22

que le permite decir como Cristo: “Padre aparta de mí ese cáliz”, queriendo así escoger, como Él, el sufrimiento “que probablemente era más penoso”<sup>1084</sup>.

Los Alejandrinos revelan así la fuerza que impulsa al *gnóstico* hasta llegar a los últimos extremos en su esfuerzo por imitar al Maestro. Sólo el impulso amoroso, el *àgape*, puede llevar al creyente a querer repetir paso a paso la vida, pasión y muerte de Jesucristo, bajo la sólida convicción de que al final conseguirá la misma perfección. Por el *àgape* se soportan las disciplinas de transformación personal más exigentes que alguien pueda concebir; por ese mismo *àgape* se logra llegar al nivel de la *apatheia* y la *sophrosine* que posibilita al sabio apropiarse de la plena certeza(*gnosis*) de cuál es su deber y su destino. Ese elemento indefinible, que puede traducirse con los términos piedad, caridad o, simplemente, amor a Dios, eleva al ortodoxo por encima de sus hermanos, lo hace resistente a toda tentación, lo preserva de la hoguera, o consiente su suplicio en el martirio<sup>1085</sup>. Es un elemento interior, que cohesiona el orden personal y lo impulsa hacia la trascendencia.

## B. LA MÍSTICA DE TERTULIANO

Mas la otra cara de la moneda nos la da Tertuliano. Al Cartaginés le tiene sin cuidado la finalidad de la *gnosis* como problema central de la vida del cristiano. Si hay una reivindicación del saber es para sustentar su discurso con argumentos más coherentes, o para atraer, seducir o trastocar el discurso de sus rivales. El saber es un instrumento de la fe, y el sabio debe ser, en ese sentido, un funcionario de la teología. De manera que si hay un ideal de lo que debe ser un “gnóstico” cristiano, éste debe ser el Obispo. Aquellos que han recibido la misión de estar a la cabeza de las Iglesias sucediendo a los apóstoles. Son únicamente estos líderes espirituales quienes deben mantener el gobierno y la disciplina de las diferentes Iglesias oficiales repartidas por el Imperio. No son, por tanto, unos privilegiados que participan personalmente del Espíritu, sino por la tradición y la doctrina institucional que los ordena.

En esta forma, al mostrar cómo las Iglesias contemporáneas, se relacionan vitalmente a los apóstoles y a Cristo, por una continuidad dinámica, Tertuliano trata de evidenciar el signo, el testimonio y la garantía de esa continuidad más profunda<sup>1086</sup>. Así, en contra de los heréticos se garantiza una enseñanza puramente cristiana, asegurada por la sucesión del “cargo oficial” de doctor y los moradores recibiendo la instrucción igual que sus predecesores con los apóstoles, mediante la sucesión y la tradición (*DETADOXE KAI PARADOXIS*). De modo que el “gnóstico ortodoxo”, si cabe ese término en el pensamiento de Tertuliano, no es más que una especie de “doctor”, de sabio revestido de autoridad, en su calidad de testigo evidente de las enseñanzas apostólicas, más que un pontífice o un místico<sup>1087</sup>.

---

<sup>1084</sup> *Ibidem*. Exht. Mart. 29

<sup>1085</sup> Clemente, Str. IV 3, 14

<sup>1086</sup> Tertuliano, De Praescr. XXIII

<sup>1087</sup> *Ibidem* XXIII; Adv. Marc. IV 20, 21, 24, 25, 28

Si la sabiduría queda en esta forma bajo el control de la autoridad máxima de cada una de las Iglesias cristianas, los poderes extraordinarios que otorgue la gracia sólo serán viables por actos exclusivamente de fe y no de conocimiento. Esa es la razón por la cual en Tertuliano no hay una codificación pausada y bien medida de las enseñanzas doctrinales. Por el contrario, en lugar de intentar plantear, como Clemente, un código moral fundado en la razón, que a su vez se sustenta en la *pistis*; Tertuliano las transmite a través de visiones y profecías extáticas. Con su ingreso a la secta de Montano, este sistema de invocación a la disciplina y al rigor moral bajo el temor se acentuará. Mas no tendrá sus metas trazadas sobre una base que intenta asumir la preparación moral como una vía de acceso a un nivel de conocimiento superior. El Cartaginés ha separado claramente los dos ámbitos. Al obispo le corresponde ser el “docto”, pero quien debe asumir con más rigor la disciplina son los creyentes, pues es de su seno de donde surgen los obispos <sup>1088</sup>. En otras palabras, en Tertuliano no valen los ejemplos morales de hombres sabios y moderados, se debe pensar en términos de mártires como Policarpo, Perpetua y Felicia <sup>1089</sup>. El valor moral del obispo se acrecentará únicamente en la medida que aspire a esa forma de santidad, de resto sólo es un funcionario institucional.

La razón de ello es simple, para Tertuliano los rigores sobre la carne siempre serán más importantes que cualquier otra prueba de fe, pues constituyen una “inversión” en el Espíritu <sup>1090</sup>. El cuerpo y el alma eran para el Cartaginés un organismo unificado <sup>1091</sup>, igual que para Orígenes el alma era un cuerpo sutil, pero introducido en el molde del cuerpo carnal. Las visiones que el Moralista Latino recibe del otro mundo lo afectan profundamente, por lo que cree que la persona interior quiere apurar su encuentro con Dios <sup>1092</sup>. De modo que el Cartaginés tiene la convicción de que si hay algún tipo de *gnosis* esta es la profecía; y, que si esta es posible no es por otra cosa que por la disciplina que se le impone al cuerpo. Ayunos, aflicciones corporales, continencia, constituyen, en general, las técnicas más eficaces para alcanzar la claridad del alma <sup>1093</sup>. Pero, en igual forma, Tertuliano pensaba que quienes podían alcanzar esa claridad, no podían ser sino hombres que además de disciplina debían sumar la serenidad que otorgan los años en que los ardores de la juventud se han ido perdiendo. En este punto el moralista latino confía en que la dirección de la Iglesia recaiga sobre personas mayores, serenos y respetables ancianos en quienes se unen la sabiduría y la experiencia, pues es en esta clase de individuos que se hace más frecuente la profecía y también, porqué no decirlo, resultan ser personas que infunden mayor respetabilidad a esas “anticipaciones” que la fe cobija <sup>1094</sup>.

En este sentido, no puede decirse que Tertuliano sobreponga la profecía a la *gnosis*, sino que ni siquiera se preocupa por abordar el tema. De manera que el conjunto de disciplinas dirigidas

<sup>1088</sup> Tertuliano, De Exht. Cast. VII

<sup>1089</sup> Respecto a la historia de las persecuciones en el ambiente de Tertuliano y los mártires de su época véase, FRENCH, W.H.C. “Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines”. *Failure of persecutions in the Roman Empire*. Town and Country in the Early Christian Centuries. Variorum Reprints. London, 1980. Pág. 167 y ss.; BARNES, David Timothy. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Clarendon Press. Oxford, 1985. Pág. 165 y ss.

<sup>1090</sup> *Ibidem*, De Exht. Cast. X, 1-2

<sup>1091</sup> Tertuliano, De ieiuno, I 1

<sup>1092</sup> Tertuliano De Anim. IX, 4-5

<sup>1093</sup> Tertuliano, De Exh. Cast. X 1, 2

<sup>1094</sup> De Monog. III 1-2 Sobre la importancia de las viudas y los viudos al interior de la jerarquía eclesiástica, véase French, W.H.C. “The Church of the Rome Empire”, en Op. Cit. Pág. 60

a fortalecer gradualmente la estructura anímica, y que desde ella se impone sobre su parte carnal, privilegia la preparación moral. El hombre debe hacerse “paciente” y la máxima prueba que se permite experimentar a quien ha llegado a ese nivel es el martirio. Allí el cristiano demostrará a sus hermanos que no está dispuesto a doblegarse<sup>1095</sup>.

En efecto, el verdadero hombre virtuoso que ha alcanzado la *patientia*, no es simplemente el ser indiferente o que se ha hecho superior a todo lo que conmueve este mundo, sino el que es capaz de soportar los tormentos, el que se endurece en los males y el que halla la impasibilidad y el desprecio por eso que provoca el sufrimiento. Mas en ese sentido Tertuliano no habla de otra cosa que del verdadero imitador de Cristo, cuya identificación con el Señor es mucho más que un simple paralelo de vida, es una unión mística. Unión que queda fraguada en el momento en que los creyentes, del mismo modo que “Cristo ha entregado su vida por nosotros, nosotros lo hacemos por Él, aun más, no sólo por Él, sino por nuestros hermanos, por causa de Él”<sup>1096</sup>.

Con Tertuliano la obstinación se transforma en virtud. El cristiano no debe temer al sufrimiento, pues todo aquel que se une a esta comunidad sabe que debe estar preparado para dar su vida<sup>1097</sup>. El cristiano que provoca el arresto se regocija en el martirio<sup>1098</sup>, y si los paganos con sus procónsules a la cabeza continúan persistiendo en perseguirlos, se verán confrontados por miles de cristianos de cada edad y sexo dispuestos a ofrecerse ellos mismos al martirio. Esto probablemente no era tan cierto en la época que lo formula Tertuliano<sup>1099</sup>, pero sí lo será un par de siglos más tarde, cuando los últimos montanistas, siendo ya el cristianismo la religión del Estado, no tendrán inconveniente en morir dentro de sus iglesias abrasados<sup>1100</sup>.

Tertuliano está muy lejos de la prudencia que caracterizó al Moralista Alejandrino, y de la serenidad que destaca a Orígenes. Ambos alejandrinos procuraban concebir el martirio como una última medida de expresión de la sinceridad de la fe del cristiano ante la imposibilidad de rehuir la tortura, por lo que era preferible morir a denegar. Pero el Cartaginés jamás aceptaría semejante solución, quien intentara rehuir la persecución, la tortura y el martirio, es equiparable al apóstata. En *Scorpiace*, obra que escribe siendo aún ortodoxo (aprox. 203-204), previene a su público del poder de los Gnósticos heréticos para persuadir al pueblo de la banalidad del sacrificio. Los valentinianos, especialmente, aseguran que hombres inocentes son asesinados sin causa alguna. Pero los que tienen verdadera fe poseen el antídoto para evitar la fuerza de la ponzoña de estos herejes<sup>1101</sup>. Y tal remedio no puede ser sino la aflicción, nunca la

---

<sup>1095</sup> Tertuliano, *Ad Martyrium*, III 7

<sup>1096</sup> TERTULLIANUS, *De Fuga, Opera Montanista*, XII, 7. “*Oportet enim, quomodo Christus animam suam posuit pro nobis, ita fieri pro eo et a nobis, nec tantum pro ipso, immo etiam pro fratribus propter ipsum...*”

<sup>1097</sup> Tertuliano, *Ad Scap.* I 1

<sup>1098</sup> *Ibidem*, I, 2

<sup>1099</sup> Si tenemos en cuenta que medio siglo después de Tertuliano, Orígenes en su respuesta a Celso reconoce que en realidad han habido pocos mártires, lo que le sirve al Alejandrino para señalar que el martirio es un privilegio de unos pocos; nos da razones para pensar que quizás nos encontramos con una exageración más del Cartaginés.

<sup>1100</sup> Dodds, E. R. *Op. Cit.* Pág. 96

<sup>1101</sup> Tertuliano, *Scorp.* I 5

persuasión<sup>1102</sup>. Según Tertuliano el martirio es ordenado por Dios<sup>1103</sup>, la historia sagrada lo demuestra con el sacrificio de su Hijo. Esa es la forma de prevenir la maldad del hombre y las astucias del Demonio, pues el creyente puede caer nuevamente en tentación después del bautismo. Por lo tanto, el martirio es el segundo y definitivo perdón de los pecados mediante el bautismo de la sangre. Es esta una indefectible garantía de salvación<sup>1104</sup>.

Por ello al ser el martirio la garantía máxima que el Señor otorga al creyente, algo así como las anticipaciones extáticas que se provocaban entre los Gnósticos heréticos, la mejor forma de asegurar ese privilegio, es rindiendo testimonio de fe, y por tal declaración se exige la persecución. Persecución que siendo un mal es transformado en un bien por Dios. La maquinación diabólica se hace viable sólo porque Dios lo aprueba, y Él puede aprobar la persecución del cristiano como medio de poner en forma manifiesta la firmeza del creyente. Ya lo sabemos, Satán no tiene poder sobre los servidores de Dios, excepto que Él lo quiera o que el creyente rinda su voluntad.

Al ser un privilegio ser perseguido, igualmente se hace imposible para el verdadero “mártir” pensar en la huida. La interpretación de la huida de villa en villa, que Clemente y Orígenes argumentaban desde el evangelio de Mateo, recibe aquí una rotunda negativa. No debe rehuirse la persecución y el martirio, puesto que proviene de la bondad de la divinidad. Porque tiene un propósito - determina si un hombre debe ser salvado o condenado-. Rehuir lo que es bueno, significa pecar. Significa frustrar la voluntad de Dios y considerarse más fuerte que Él<sup>1105</sup>.

Si como los Alejandrinos creían, se podía huir para evitar negar a Dios y poder servir a otros con su sabiduría y experiencia; en el Cartaginés se reafirma lo contrario: si se quiere negar a Dios, ya lo ha negado. Si el cristiano no quiere negar, entonces ¿por qué huye? ¿por qué poner a riesgo su salvación?<sup>1106</sup>. Si quieren confesar no hay razón para huir, pues hacerlo deshonra a Dios. Esta “sana lógica” deja al creyente sin alternativas, ni siquiera el evangelio en sus apartes más beneficiosos y consoladores con el perseguido, sirven de pretexto contra la dura y la recta mirada del Moralista de Cartago. Huir de ciudad en ciudad no puede ser un mandamiento, si el mismo Jesús prohibió el contacto con gentiles y samaritanos, o sea, con paganos y heréticos, no puede creerse que haya admitido semejante posibilidad que negaría al cristiano el poder de demostrar su fe. En efecto, el mismo evangelio de Mateo lo recuerda, “el que resiste será salvado”<sup>1107</sup>, ese sí es el verdadero mandamiento.

Por lo tanto, ningún refugio para el perseguido; ninguna paz en el momento de sentir la obligación de confesar; nada que pueda salvaguardarlo del más drástico de los remedios. Si un hombre huye de su destino, está haciendo lo que él desea hacer, no lo que Dios quiere. Y nada lo prueba mejor que la situación de los apóstoles, ellos no podían proponer la huida de ciudad

---

<sup>1102</sup> Ibidem. II 1: *ad officium haereticus compeli non inlici digum est...*

<sup>1103</sup> Ibidem.

<sup>1104</sup> Ibidem. VI 9; Baut. 16.2

<sup>1105</sup> De Fuga. IV 1

<sup>1106</sup> Ibidem. V 1

<sup>1107</sup> Mat. 10.22.comentado en De Fuga VII 2

en ciudad, puesto que estaban escribiendo desde las prisiones o desde las islas a que fueron desterrados. Por lo tanto, la moral del Cartaginés se resume en la palabra “consecuente”. El cristiano es aquél que al declarar su aceptación de la fe, acepta con ello confesarla y llevarla hasta las últimas consecuencias sin dudar. Por ello Tertuliano se molesta tanto con los eclesiásticos, con sus obispos y sus pretensiones pastorales, pues son incapaces de cumplir con ese sentido de “consecuencia”. El Buen Pastor debe exponer su vida por el rebaño<sup>1108</sup>. El clero se separa de las Escrituras y de lo prometido al Espíritu Santo, no siguen al verdadero guía al pie de la letra como sólo lo hará un verdadero cristiano, o sea, como lo haría un Montanista. Sólo los miembros de estas secta han sido capaces de demostrar el coraje que se necesita para cumplir con la conducta que es obligatoria a todo cristiano<sup>1109</sup>. Efectivamente, la *imitatio Christi*, termina en la crucifixión del Señor, de donde Tertuliano deriva que debe llevarse hasta el extremo esa inferencia en su complemento vital. El verdadero cristiano, virtuoso, paciente y creyente, no huye ni contradice la voluntad de Dios; su misión es obedecer hasta la muerte.

---

<sup>1108</sup> Juan. 10:11, 1. Comm. en De Fug. XI 1

<sup>1109</sup> *Ibidem*. XIV 3

**URDIMBRE.**

**(Ensayo para una Conclusión General)**



***“- Hombre o prodigio, ¿quién eres?***

***Y él propiamente:***

■ ***Ayer nada, hoy poco más y mañana menos***

■ ***¿Cómo menos?***

■ ***Sí, que a veces más valiera no haber sido***

■ ***¿De dónde vienes?***

■ ***De la nada***

■ ***¿Y a dónde vas?***

■ ***Al todo***

■ ***¿Cómo vienes tan solo?***

■ ***Aun la mitad me sobra...***

■ ***...¿no piensas en quedarte aquí?***

■ ***De ningún modo,***

***que no se permite bien un adarme de libertad por todo el oro del mundo;  
antes, en tomando lo preciso de lo precioso, volaré”***

***(B. Gracián, El Criticón)***

**CAPITULO 1.**  
**PEDAGOGÍA DE LA OBEDIENCIA**

El eje de la concepción ortodoxa se rige por la conformación de un plano en el que el individuo deviene cristiano. Un devenir que culmina en la perfección, o mejor, en el logro de la inmutabilidad. El cristiano se somete a un conjunto de disciplinas en las que consigue formar su voluntad haciéndola obediente a la doctrina que él mismo ha decidido aceptar. Estas disciplinas deben llevarlo a un nivel de perfección moral absoluto gracias a las cuales podrá estar capacitado plenamente para acceder al Conocimiento Superior. Ese es un primer nivel dinámico del proceso de ascenso del sabio cristiano; pero en un segundo nivel, a través de la fe, las ciencias y la filosofía bajo la dirección de las Escrituras, le permitirá ascender a una última fase mística, en donde alcanzará la definitiva perfección. El fin de la virtud y el conocimiento. La realización de la personalidad. La suma entre dinamismo y finalismo.

Digamos de una vez, que estas son las condiciones para garantizar a cualquier cristiano la conquista de su identidad, - a imagen y semejanza-, con el Logos. El hombre alcanza su identidad personal en la medida que se asemeja al Logos, que repite su historia sagrada, cuando asimila su ejemplo. El individuo reproduce en sí mismo la historia sagrada del Cristo-Logos, experimenta su pasión paso a paso, mediante la selección y la relación de ciertas condiciones que hacen aparecer su vida como "igual" a la del Logos. Esa posibilidad de seleccionar y retener factores idénticos que representan al Cristo-Logos como Ser, asegura la repetición-reproducción de una totalidad en la que es posible ascender e imitar idénticamente al Logos-Cristo. Se trata, entonces, de repetir el éxito de la fórmula infinidad de veces bajo las mismas condiciones. Y esa situación exitosa también implica repetir las mismas condiciones en que se produce el fenómeno del Mal. En otras palabras, la Pedagogía Divina pretende tamizar un suelo en el que se pone a prueba la repetición y reproducción del cristiano como imitador a imagen y en búsqueda de la semejanza con el Logos. Y, al mismo tiempo, busca definir ese espacio, con el fin de asegurar la repetición infinita de esta fórmula de manera que siempre quede excluida toda tentativa demoníaca, peligrosa o fastidiosa. El Mal debe participar en el juego, pero de antemano, también, debe tenerlo perdido. Es la combinación del pesimismo del drama con un final invariablemente feliz, en el que se anula cualquier sentido trágico de la existencia. Allí la conciencia reproduce la historia del Logos como ley moral superior que le brinda seguridad. Suplanta asimismo a la ley natural convirtiéndose en "hábito" (*HEXIS*), en determinación general del devenir de cada creyente. Determinación que no es otra cosa que el aprendizaje del papel que se quiere caracterizar. En donde el creyente escoge seguir un modo de vida cuyo fin trascendente implica asumir un conjunto de disciplinas (ayunos, penitencia, continencia), que le van dando al alma su figura, su carácter o su capacidad de resistencia. Pero donde también se va dibujando su rostro, reflejado en los signos que se manifiestan a

través del cuerpo (silueta corporal delgada, expresión ingenua, castidad y resistencia física al sufrimiento). Exhibición de la virtud a través de la carne, desde la cual el cristiano quiere demostrar que se ha liberado de las pasiones y que hace el bien por amor a Dios. Que está en *apatheia* y, por lo tanto, está en disposición de recibir la *gnosis*, la ciencia divina de la contemplación.

Entonces, el cristiano se ejercita en la filosofía y en las ciencias auxiliares que ha decidido tomar prestadas de la cultura pagana, las revisa y las reacondiciona a su propia tradición - inclusive llega a convencerse y a convencer a los demás, de que estas ciencias han sido siempre cristianas, salvo alguna alteración(robo) que las dejó caer en manos de los paganos para ahora volver a su verdadera corriente reflexiva-, encauzando todo ese bagaje bajo la guía de las Escrituras. Una vez llega al dominio de la *episteme*, el “gnóstico” o héroe cristiano alcanza mediante una intuición o “*ousia contemplativa*”, la visión directa “cara a cara” de la divinidad. Así, si se suman estas condiciones; si se sigue cada uno de estos pasos; si se ordena cada giro, cada escala, cada situación, un simple cristiano deviene en hombre perfecto. Es decir, hace el bien por *Hexis*. Actúa por hábito permanente en perfección, la cual se está actualizando continuamente en cada acción práctica, en toda su vida.

Ya sabemos que para nuestros ortodoxos la virtud no es una fuerza “connatural” que evoluciona según un ritmo propio hasta manifestarse como Logos, según ocurre entre estoicos y *espirituales* valentinianos o basilidianos, sino que está por encima de la *physis*, en relación directa con la *substantia* o *ousia*. El creyente posee en sí mismo la fuerza “connatural” dada la unicidad del Logos que habita en él, es decir, la razón o capacidad para la virtud. Mas sólo consigue entrar en posesión de ésta por “hábito”. De ahí que para alcanzar el máximo nivel de educación, y a partir de esa educación, el máximo nivel de virtud sea indispensable la aceptación libre del creyente por medio de la fe. La enseñanza del Logos-Cristo únicamente se consigue por medio de esa disposición, que a todas luces prueba que si acepta someterse a la obediencia de su instrucción es por su propia voluntad y no por una necesidad exterior al propio creyente. La virtud-hábito es consecuencia de la Pedagogía Divina, de la unión sistemática entre Pistis y Gnosis, entre la cualidad común (*PISTIS KOINÉ*) en que están inmersos todos los cristianos y la cualidad propia (individuación). Por consiguiente, el cristiano somete su voluntad a un proceso de transformación (*METABOLÉ*), que media entre su condición de creyente hasta su elevación y confirmación como “gnóstico”; o mejor, es dicho proceso la operación por medio de la cual el individuo que se regía por la ley natural pasa a ser regido por la ley moral, allí abandona su condición natural pecadora y se reviste de una “segunda naturaleza”. Condición nueva que se sobrepone a su situación original terrenal, o que recupera su condición original anterior al pecado. Consigue por fin, en tal proceso, la semejanza con Dios (*OMOIOSION THEOS*). Meta que para alcanzar su fin ha tenido que ordenarse dentro de unas condiciones determinables, en el mundo, en unos límites sensibles insuperables para el hombre: en el tiempo y en el espacio. Así:

## 1. EN EL ESPACIO

### A. SUPRIMIENDO LAS PASIONES

No es suficiente que un hombre sea “continente” para ser “gnóstico”. Quien abraza la *hexis* cristiana, la virtud de los buenos, no puede estar sujeto a la venganza, su función moral debe dirigirse a comportarse como Dios mismo. Por lo menos debe aspirar a llegar a ser como el *Anthropos Apathés*, aunque probablemente jamás lo consiga en forma definitiva. Esta imposibilidad no desanima al creyente sino que, por el contrario, garantiza su empeño dinámico y constante en mantener su condición de discípulo eterno. La Pedagogía Divina no tiene fin, es una terapia infinita. Al ser el *pathós* la fuente de inestabilidad, su liberación sólo se consigue cuando se le estabiliza y se le hace permanecer firme: la educación debe formar en el cristiano una “segunda naturaleza” que imita a la naturaleza de Dios, del Bien en sí<sup>1110</sup>

La educación como plano total sobre el cual se realiza la pedagogización del creyente, lo individualiza, es decir, prepara o dispone su alma para hacer que la virtud, mediante el continuo ejercicio, se transforme en “naturaleza”. Proceso gradual, ininterrumpido que no puede estar atravesado por “saltos”, sino por adecuación(*ACOLOUTHIA*) de las fuerzas que ha donado Dios (fe y razón). Nada de privilegiar de este modo ningún tipo de alteración extática -como querían los Gnósticos y hacia donde fue tentado finalmente Tertuliano-, pues sería negar la efectividad de un largo proceso gradual en donde la medida, la educación y la fe impulsan el ascenso del “gnóstico” ortodoxo<sup>1111</sup>. La educación, como ambiente de acondicionamiento de cada individuo que se empeña en inscribirse en el plan universal, crea el hábito y hace constante al creyente que ocupa todas sus energías en Dios hasta alcanzar la contemplación directa o su semejanza a Él. En esta forma, educación significa “dominio de sí”, control de la voluntad y disposición(*DIATHESIS*) de actuar encauzado a colaborar con los dones recibidos de Dios(fe y razón). Por lo que el papel de la educación ha sido el de ordenar el deseo del creyente hacia un querer devenir mejor.

Mas “querer devenir mejor” no significa lograr ese resultado. Superar ese nivel de desiderata exige primero que todo escalar un nuevo peldaño, el del comportamiento. En otra forma, debe hacer del deseo una costumbre que estructure la personalidad, en donde se habitúa a devenir mejor, pero en donde, a pesar de ello, no deja de ser más que una acción en busca de la estabilidad definitiva sin conseguirla. Para llegar a ese estado de virtud o de perfección permanente, únicamente es posible lograrlo después de la “resurrección de los cuerpos”. La *gnosis* es por ello el fundamento de inmutabilidad que le dona la fe para ascender a lo inmutable. La fe le da la esperanza de alcanzar la estabilidad algún día, y la *episteme* procura otorgarle las bases más firmes para conservar la esperanza en esa búsqueda. La *gnosis* ortodoxa no deja de ser *pistis* nunca, y menos aún cuando se hace “hábito”. Sin embargo, los ortodoxos insisten, que ni los apóstoles consiguieron la perfección en la totalidad de la Virtud, pero su esfuerzo puede aspirar al máximo grado de perfección a través del ejercicio y el

---

<sup>1110</sup> Clemente, Str. IV 22.138,3-4

<sup>1111</sup> Clemente, Str. IV 23.152,2-3

aprendizaje - que nuevamente recae con todo su rigor sobre el “cuerpo-carne”- hasta llegar a la *apatheia* y conformar una *segunda naturaleza*.

### ***R.DEVINIENDO UNA SEGUNDA NATURALEZA***

Aunque no hay una unidad absoluta por parte de los ortodoxos respecto a la “pasionalidad” o “imposibilidad” del Verbo Encarnado, se puede considerar que su condición en ese sentido siempre está por encima de la de los demás hombres. Ni los apóstoles llegan a igualarlo, en cambio tienen que sufrir una transformación de sí mismos. Ellos tuvieron que superar la ira, el temor, la ambición hasta alcanzar una situación firme y duradera de la mente, labrada a base de continuo ejercicio, de una rígida disciplina que implicaba un rompimiento con la *hexis* dominante para asimilar y adecuarse a la *hexis* de la *imitatio Christi*. Mas para conseguir la total imperturbabilidad se requería de mucho más que disciplina y ejercicio, se requería de la “resurrección del Señor”.

La “asimilación a Dios” consiste así en un proceso, en un tender continuo, desembarazándose de las pasiones, hacia su ejemplar. Y si los ortodoxos no admiten la participación del hombre en Dios por *ousia*, recuerdan que somos hechos a imagen de Él, y que si no somos semejantes ha sido por causa de nuestro pecado. Por lo tanto, para poder tender a la semejanza, se requiere de un elemento intermedio entre la *ousia* y la *psyché*: la Inteligencia o *Nous* *espiritual*. Un nuevo aporte de la divinidad a su criatura para que esta pueda intentar imitarla.

Ahora, no todos los hombres reciben el *NOUS*, por lo que sólo aquellos que tienen ese don son los que pueden aspirar a la semejanza. El *NOUS* o “espíritu dinámico” se desarrolla paralelamente al progreso que hace el creyente hacia la *hexis* inmutable. En este orden, el *NOUS* puede identificarse con la “gracia”, siendo de ese modo una especie de mecanismo que le va abriendo camino al cristiano sin que éste lo sepa plenamente, como compensación a su empeño en la búsqueda de la Virtud.

Con el *NOUS*, *pneuma* o “espíritu de fe”, el creyente recibe el amor(*ÁGAPE*). Elemento clave que facilita cualquier proceso de aprendizaje, pues en él se mantiene vivo el deseo y hace soportar todo tipo de sufrimientos y molestias sin desfallecer. En este don está la máxima afinidad entre el hombre y Dios. Su relación personal se hace más tangible interviniendo la “mano de dios” como acción que compensa o castiga. Amor y temor van juntos durante todo el proceso pedagógico ortodoxo, como vínculo entre el Padre y su criatura o entre el Maestro y su discípulo, por el cual se corrige y se castiga, ora con un fin punitivo(Tertuliano), ora como expiación y purificación (Alejandrinos). La relación entre el amor y el temor conserva en el creyente el entusiasmo y el sentimiento de deber que se debe cumplir, la disciplina y la resistencia que necesita la formación del alma del cristiano. Así que amor o *Ágape* no puede confundirse en estas circunstancias con dulzura o debilidad, sino con la actitud firme y autoritaria de un buen padre de familia de estos tiempos. Sólo bajo esa relación de autoridad Padre-Hijo o Maestro-Discípulo, se logra encaminar al creyente hacia la *gnosis*. El amor-temor fortalece, y en última instancia, el amor absorbe al temor cuando se llega a la ascesis

que se concreta en “hábito” permanente. El amor debe estar presente dentro de todo el proceso escolar, impulsando con su apoyo o con su castigo al héroe cristiano hasta que asciende a esa situación estática y definitiva que lo eleva por encima del tiempo y el espacio.

En resumen, para ascender a lo inmutable se necesita haberse hecho inmutable. La supresión de las pasiones, el crecimiento en el Conocimiento Divino, la afirmación de la fe a través del *Ágape*, prueban que la virtud no es un resultado de la *physis*, sino que constituye una nueva *physis* como producto de la revelación del Señor, la educación en la *gnosis* y el disciplinado ejercicio. El estado de *hexis* es, pues, la respuesta positiva de un aprendizaje riguroso motivado por la ascensión, por la posibilidad de participación y realización en el Ser. La *hexis* como estado de perfección permanente, de hábito estático, que no requiere de más educación, ni de más realización por encontrarse en el Ser mismo, deviene en una “segunda naturaleza”, en un estado de salud absoluto e incorruptible<sup>1112</sup>.

### **C. IDENTIDAD PERSONAL: CULPA Y LIBERTAD**

El pecado es una pasión “contra-natura”: esclaviza, embrutece y aliena al hombre. El cristiano pasa su vida separándose de esa condición con que nace en el mundo sensible. Por ello el ejercicio y la disciplina tienen una función tan importante en el proceso de pedagogización del creyente, pues fortalecen al futuro sabio cristiano y lo preparan para soportar la muerte, la separación del alma fuera del cuerpo-carnal. De este modo, la preparación para la muerte tiene en el cristiano inspirado por San Pablo, una actitud respecto al mundo que implica vivir en éste mundo “como habitando ya en el cielo”<sup>1113</sup>.

Todos los ortodoxos han sido claros en establecer que las pasiones (*THYMOS, EPITHIMIAS*), no son del cuerpo-carne sino partes del alma que actúan a través de ese cuerpo carnal. Son producto de la libre elección que posee el hombre. De esta forma la lucha contra el *pathos* es la lucha por la conquista de una simplicidad absoluta a imagen del Logos. Aquí reside el gran centro vital de la *imitatio Christi*, pues el hombre que consigue adoptar la “forma” del Logos, cumple con la meta que se ha propuesto la Pedagogía Divina, o sea, el estatismo, la ausencia total de necesidad de cambio o de transformación personal, ya que aquí es donde alcanza su verdadera y única *personalidad*. Compréndase por ello, la *hexis divina*, la misma imagen y semejanza del Logos. Mas para eso hace falta prescindir de la “carne” (*SARX*) o, por lo menos, transformarla. El cristianismo no puede darse el lujo de desechar sin ninguna justificación la carne, pues sabemos demasiado bien que su conservación en el Más Allá es una de las promesas doctrinales y el anhelo de todo cristiano. Así que significaría negar una parte de la creación del Dios Uno; y, desvirtuaría la legitimidad de la primera Parusía del Logos hecho carne. En este orden de ideas, hay que optar por la segunda posibilidad, se debe sublimar la carne liberándola de todo *pathos*, se le reviste de incorrupción, inmortalidad y eternidad, como ocurre entre los Alejandrinos. O como propone el Cartaginés, se obvia la corporeidad del alma

<sup>1112</sup> En la terminología de Tertuliano no sería tanto una “segunda naturaleza”, como sí una recuperación de la naturaleza original, no la pecadora, sino la anterior al pecado y a la carne. Cfn. 2ª Parte, Capit. 4

<sup>1113</sup> *Fil. 3, 20*; citado por Clem. Str. IV, 3, 12

haciéndola parte de esa sublimación, y así se condena a los pecadores a la carne eterna, forma negativa de esa sublimación con que se asegura el espantoso y macabro espectáculo de lo que deben ser las penas del Más Allá, imaginadas desde el más inmediato dolor sensible, en nuestro Aquí.

Puede, por lo tanto, comprenderse que si hay una *hexis* del bien, del mismo modo debe existir su réplica contraria. Las potencias del mal, cuya *hexis* es la variabilidad, mutabilidad, error, ignorancia, apego y aspiración a lo material y corruptible, conforman la inclinación desde todo punto de vista al “no-ser” que imprime su sello en el alma que los acepta, acogiendo. El alma pecadora, del mismo modo pero a la inversa del alma virtuosa, posee un sentido de pertenencia con su *hexis* de maldad. También adquiere un “estado habitual” contrario a su naturaleza, deshumaniza, sumerge al pecador en la alienación, en lo ajeno y contrario al Ser. Es la inversión, la otra cara de la moneda, pues como sabemos para Clemente y Tertuliano, en especial, el hombre tiene la obligación de escoger el Bien, y lo hace necesariamente como resultado de su proceso educacional. Si hace lo contrario, actúa - en efecto- libremente, pero en contra de la voluntad divina. El hombre es libre para pecar, y si actúa así su *hexis* es la del Mal, la del No-Ser.

El sujeto queda así entre dos fuegos, ambas *hexis* luchan en el corazón del hombre y pretenden transformarlo. Pero no son dos sustancias, sino dos huellas educacionales: la de la educación en la virtud, que se presenta como única; y su contrario, la educación en el Mal, que se presenta como no-educación. Es decir, dos formas dinámicas o dos modos de ser del alma que decide escoger la acción calificadora del Mal o la del Bien. En otras palabras, asume su destino y lo lleva a cabalidad (obediencia o alienación espiritual a cambio de libertad definitiva), o elude ese fin inminente, incumple su deber existencial y trunca la posibilidad de salvación (alienación en el mundo y condenación eterna).

El límite entre las *hexis* del Bien y del Mal, conforman la frontera de la Mismidad. Lo que quiere decir que los cristianos que deseen realizarse como tales, podrán reconocer la unidad de sus creencias y de su ciencia divina, su espacio de legitimidad y en donde podrán moverse con toda libertad para la realización de sí mismos reduciéndose a la unidad más simple a imagen y semejanza del Ser. Espacio único, en donde el Mal ha sido domeñado por la propia unidad del orden cristiano, y en donde, complementariamente, se establece una sola vía hacia la unidad de la “personalidad” definitiva del ortodoxo y el Ser, conjurando de esa manera cualquier desviación o alteración fortuita.

Esa es la finalidad de la redención: reconciliar los componentes del hombre reduciéndolos a la unidad y excluyendo así el azar. Cumplimiento de la ley natural o de la “segunda naturaleza” con que la educación suplanta y supera a la naturaleza pecadora y culpable en que nace inmerso el cristiano. Así el *telós* de la educación ortodoxa es la perfección del cristiano, meta que se obtiene después de la muerte corporeo-carnal de éste, en la redención de su más simple unidad. Recuperación de la Patria, en que el cuerpo-carne sólo ha sido un soporte para lanzarse y transformarse en una nueva creación.



Ahora bien, con la educación no desaparecen las pasiones(*THYMOS, EPITHYMIAS*). Después de la transformación en Perfecto, adquieren una función propia, que en realidad repite en una dimensión superior lo que han hecho durante su devenir terrenal, es decir: guardianes del *NOUS*. Se transforman igual que el cuerpo-carne y la materia *aisthetos*, quedando integradas como parte del plan de educación universal. El cristianismo no desperdicia, no hay ruedas sueltas en su sistema. De manera que las pasiones continúan siendo compañeras de viaje de la *personalidad* humana del cristiano, amenazas constantes que lo mantienen a prueba hasta acercarse a las fuentes del Ser.

Se da cumplimiento de esta manera a la escalada que partió de la base sólida y determinada por la Regla de Fe. Un único Logos y un único Dios que se distribuye de una manera especial, proceso de explicación ontológica y lógica del que se deduce su indivisibilidad divisible, su participación imparticipada, manteniendo la disonancia y la multiplicidad en la unidad y la concordia de su propio ser. Donando su *hexis unitaria* como fórmula de reponer en el hombre su existencia no desde el Ser sino desde la *dynamis*. Lo que significa que el hombre está jerárquicamente compuesto, de modo que la parte superior debe dirigir y dominar a la inferior. La conquista de la *hexis unitaria* que le ha sido donada por el Ser, no conlleva la participación en Éste, más que bajo la condición de construir la *personalidad* como unificación de esos elementos jerarquizados a través de su reintegración en la unidad original. Allí alcanzará la verdadera libertad y desaparecerá cualquier signo de culpa o de enajenación causada por lo sensible, conquistando por fin el objetivo para el cual se ha venido educando, la estabilidad en el Ser.

#### D. INMORTALIDAD

Según los ortodoxos, el cuerpo humano lleva la imagen de Dios, inclusive se diferencia de los animales por la misma modelación del cuerpo. La *psyché* es “algo divino” que no es posesión ni connaturalidad con el Ser, sino “potencia”. En otra forma, el alma es el elemento básico en donde se posibilita el crecimiento del hombre. Con la donación de la fe y con la debida educación que reciba la *psyché* crece hasta alcanzar el hábito-virtud y desde ello la unión con Dios.

Más no se es inmortal por poseer alma, sino sólo la potencia para serlo. La inmortalidad depende de la pura posibilidad que posee el alma, de las elecciones que ésta realice. Tendrá que escoger entre la vida o la muerte. Y en este sentido los Alejandrinos matizan su optimismo, dejando que sea una sugerencia divina la que implique la respuesta positiva del hombre. La propia constitución que conforma el hombre señala la respuesta: “escoge la vida”. Tertuliano será más incisivo y pesimista, implicará a la carne(*CARO*) en esa selección, desde el dominio de las pasiones el hombre sabe que tiene que escoger la vida, pues de lo contrario se hundirá en el terror de ser condenado eternamente “*secundum carnem*”. Así, en suma, lo que quieren señalar estos Padres de la Iglesia reside en el hecho de que la venida del Señor -ya sea desde el privilegio anímico de los Alejandrinos, o como salvación “según la carne”, del Latino-

señala la Vida, la Razón, el Maestro y la Incorrupción en persona. Ejemplifica y responde a los hombres indicándoles cuál es la verdadera inmortalidad.

Para ello se ha requerido de la plena “conversión”(fe. bautismo, disciplina), en donde el cristiano deviene virtuoso. Es decir, se necesita formar una “segunda naturaleza” o *hexis* del Bien, una transformación(*METABOLÉ*) y habituación que conduce al cristiano a la inmortalidad. En este sentido los ortodoxos son contundentes, la inmortalidad no se posee por naturaleza, es una inclinación natural que necesita realizarse y desarrollarse. Que hay que mantener abierto al hombre en alma y cuerpo para permanecer eternamente inmortales, es decir, para ponerse a prueba constantemente hasta alcanzar la coronación de la personalidad, su divinización. Tal estado de perfección sólo culmina, terrenalmente, cuando el creyente está dispuesto a dar el último y definitivo paso en la “*inimitatio*” de su Maestro, muriendo con Cristo sacrificado y en espera de resucitar con Cristo.

## 2. EN EL TIEMPO

Todo el proceso de la *hexis* ocurre en el tiempo. El proceso individual del creyente que progresa hasta llegar a la *gnosis* y el plan universal que acoge a toda la humanidad, se cumple en el tiempo. Desde la Creación hasta el Juicio Final, la acción continua del Verbo se hace presente a la humanidad mediante un proceso de redención y revelación, haciéndose visible directa y concretamente revistiendo la forma humana.

Este acontecimiento, la Encarnación del Verbo, divide la historia de la humanidad en un “pasado” que no se ve abolido por lo que ha seguido o va a seguir. El tiempo es *extensio*, y el acontecimiento hace que esa *extensio* se observe hacia el pasado y se prolongue en el futuro en donde se cumplen los designios del presente. Así el tiempo es concreto, necesario y eficaz. En él se pone a prueba o se ejercita la humanidad. Es un instrumento pedagógico en el que lo humano y lo divino se unen en una inserción cada vez más estrecha. El Verbo se manifiesta en el tiempo veladamente, a través de múltiples determinaciones, impidiendo así que el creyente se desencante ante la inaccesibilidad permanente del Dios Agnostos.

Así, en una invisibilidad relativa el Verbo prepara al creyente, impidiéndole que su conocimiento sea accidental o inesperado, pues seguramente el feligrés aún no está suficientemente maduro como para acceder a la plenitud del conocimiento. De este modo, en una entrega gradual y mesurada de sabiduría en el tiempo, se le asegura al conocimiento humano un progreso indefinido hacia un término cada vez más cercano pero imposible de alcanzar.

Ahora bien, el problema se complica cuando se refiere a la humanidad en su conjunto, pues el tiempo colectiviza a todos los hombres por igual. Como extensión, escindido en “pasado-presente-futuro”, constituye el ámbito en medio del cual el hombre lucha contra su naturaleza pecadora y

espera culminar su proceso de obediencia y sumisión a los dictados de la doctrina con el restablecimiento de su "verdadera naturaleza", o sea, la original previa al pecado(Irineo y Tertuliano), o con la conformación de una "segunda naturaleza"(Alejandrinos). Hecho que debe coincidir con la contemplación y restablecimiento de la naturaleza primordial divina, *APOKATASTASIS*. En efecto, el tiempo por el acontecimiento de la Encarnación y a partir de ella, recapitula, reproduce y resume todo el pasado para reintegrar a la humanidad a su condición primordial.

Así, la actividad de búsqueda de la *hexis* por parte del "sabio" cristiano, coincide con el proceso histórico universal, en el que el individuo repite en su ser la historia sagrada de Jesús a partir de su advenimiento. Entre tanto, en esa repetición del acontecimiento de la Encarnación, se conserva la historia sagrada original anterior a ese suceso en la historia posterior a ese hecho. Cada acto del gnóstico cristiano dirigido a conseguir imitar los pasos de Cristo, reanuda el ciclo que acoge el mismo tiempo a toda la humanidad. Probablemente esto es lo que quería decir Orígenes cuando concebía el proceso de Salvación dentro de ciclos temporales próximos a la idea del Eterno Retorno helénico. Proceso que consistía en una especie de etapas depuradoras de la humanidad pecadora, en donde cada ciclo se inscribía dentro del proceso de salvación hasta que en un último y definitivo ciclo quedaba acogida toda la especie humana dentro de la Salud Eterna. En esta forma, cada buscador de la *hexeidad* tenía la oportunidad de hacerlo con seguridad de que en uno u otro ciclo alcanzaría esa meta<sup>1114</sup>. Coincidió así su proceso de *imitatio Christi* con la restauración final del orden original del Ser. Mas, tal concepción no puede disimular su peligrosidad, pues deja en entredicho la unicidad y autenticidad del acontecimiento -que hasta los Gnósticos heréticos consideran- ocurre de una vez para siempre, es decir, el advenimiento de Cristo. Compleja situación que Orígenes, sus adversarios de entonces y los comentaristas de hoy, no logran resolver. Mas si lo observamos desde la panorámica semi-estoica de Tertuliano, puede llevarnos a otra posibilidad.

El Cartaginés en su interpretación de la monogamia, creía que esta era el anuncio del retorno a un tiempo original que se concretaría en la castidad absoluta. Tiempo original que bajo la ley de las Escrituras Antiguas devino en poligamia, hasta cuando se promulgó sobre la tierra la Nueva Ley, que ordena de nuevo la poligamia y anuncia la castidad absoluta. Como se ve, es un tiempo cíclico que vuelve al mismo punto de partida. Mas no repite de ninguna manera un ciclo a otro, en cada uno de ellos hay algo más que en el anterior. Como ocurre en la idea de Orígenes, cada nuevo movimiento del tiempo circular conlleva a un número menor y diferente de hombres *ad portas* de

---

<sup>1114</sup> Esta lectura puede deducirse de la interpretación que al respecto hace Henry Chadwick( en *Early...*), la cual es tajantemente rechazada por Crouzel y, en parte, por Danielou, en las obras ya citadas. Discusión de la que no vamos ha hacernos parte, pero en la que se puede establecer lo difícil que sigue siendo para el cristianismo adaptar el pensamiento de Orígenes a alguna de las tendencias dominantes. Con todo, vuelve a ponerse en claro en tales polémicas, que a Orígenes la ortodoxia aún hoy no le puede perdonar su teoría de la preexistencia de las almas; su ambigüedad sobre la transformación del cuerpo, la libertad individual y la intervención de la Providencia en esa cadena cíclica en que debe finalmente educarse, en donde queda abierta la discusión si se salva al final toda la humanidad necesariamente; o si tal salvación sólo ocurre respetando el orden de llegada (o de mérito) de cada alma a su condición original. Lo que no sería otra cosa que la reproducción en el Más Allá de un nuevo orden jerárquico, que mantendría la continuidad infinita del proceso educacional cristiano, como proceso soteriológico inacabable, pues da pie para pensar que ese nuevo mundo, sólo es una dimensión superior que implica nuevas aflicciones y nuevas experiencias dirigidas a alcanzar definitivamente lo perfecto, lo aparentemente inalcanzable. Forma segura y cerrada de hacer del mito sobre el que se funda todo este orden una totalidad inexpugnable.

insertarse en el proceso de salvación<sup>1115</sup>. Lo que sigue sin solución es, si en el caso de Orígenes cada ciclo exige una nueva Parusía, o si cada ciclo corresponde a una etapa de la ley como ocurre en Tertuliano. El primer caso sería una flagrante contradicción a la doctrina, que el propio Orígenes rechaza en su *Contra Celso*<sup>1116</sup>. Si es el último caso, lo que existía con anterioridad a la venida de Jesús, la historia del Antiguo Testamento, reaparece con Él y por Él hasta en los Último Días, realizada en *hexis* permanente, es decir bajo su forma plenaria, cumplida y repleta de la más sólida y profunda realidad.

Por eso la pedagogía de los ortodoxos se hace en el tiempo. El creyente se educa bajo la sombra del pecado ocurrida en el pasado, pero que está presente en su realidad actual, y el anuncio de un futuro en el que esta situación anómala debe desaparecer. Del mismo modo la humanidad inserta dentro del mismo proceso en forma general, se halla igualmente entre el pasado y el cumplimiento de la promesa del futuro. La restauración consiste en recuperar al hombre/humanidad al estado original en que se hallaba antes del pecado. Se trata de llegar al futuro para retornar al pasado del pasado. La prehistoria del hombre, Adán antes de la caída, es el punto de conjunción entre el pasado y el futuro. Mas algo ha cambiado en ese intermedio: el Adán, niño ingenuo, se ha transformado en hombre maduro y adulto. Esa es la eficacia del tiempo, permite el progreso, la prueba educadora, la lección del maestro, la concienciación del cristiano.

En efecto, con la idea del tiempo se pone el último cimiento del edificio de la Mismidad. Aquí el sujeto pedagógico repite y actualiza su espacialidad. Repite cada paso de la historia de Cristo hasta, con el tiempo, hacerse una copia de Él. Un gnóstico ortodoxo debe ser aquél que ha conseguido hacerse una copia exactamente igual a Cristo. Debe ser aquél capaz de diluir la diferencia entre el original y la imitación. Mas como hacerse exactamente igual al Logos-Cristo es de antemano imposible, por lo menos mientras se habite en un cuerpo-carnal, surge la disparidad. El gnóstico ortodoxo no puede ser igual a Cristo, apenas está en condiciones de imitar su historia terrenal indefinidamente. Así que su vida se reduce a ser un ejemplo social, un líder -obispo, sacerdote o asceta- que orienta a la masa de creyentes y educa a sus sucesores dentro de la Mismidad. Es el educador que jalona y seduce sus voluntades a fin de atraerlos a ese orden que equivale en su conjunto a la Iglesia o al Cuerpo Místico de Cristo.

Consecuentemente, la imposibilidad de alcanzar en la tierra la repetición exacta y precisa de la vida de Cristo y con ello la semejanza a Dios, hace que el sabio cristiano tenga como tarea más inmediata y fundamental, ampliar el proceso de pedagogización divina a toda la humanidad. La idea es hacer de la humanidad una sola Iglesia, un solo Cuerpo Místico, que una vez jerarquizado, ordenado y educado, cumplido el tiempo de prueba, se transforme en Iglesia Espiritual. Esto es, que la humanidad esté debidamente preparada o “madura” para el momento de la Restauración(*APOKATASTASIS*). En esta forma se esboza en el proceso educacional y salvador del cristianismo, en su división entre “gnósticos” o sabios y jerarcas frente a “simpliciores”, neófitos y masas incultas, el primer proyecto cultural dirigido a hacer de la humanidad y de su existencia un proyecto escolar totalizador. Un proyecto disciplinario de transformación y preparación de toda la especie humana en espera de la segunda Parusía y el Juicio Final. Un esfuerzo que encaminado sobre la base de la imitación y la repetición de un modelo moral y

---

<sup>1115</sup> Cfn. 2ª Parte, Capít. 1, nral. 2

<sup>1116</sup> Orígenes, *Contra Cel.* IV 67 y 68

religioso va ordenando pausadamente los estamentos de la sociedad en virtud de las disparidades que se producen entre los hombres como producto de la imposibilidad de cada individuo de conseguir ser el perfecto imitador.

En efecto, la imposibilidad de conseguir esa perfección absoluta, de repetir el acontecimiento en el tiempo presente, marca la diferencia entre los hombres a la vez que esta es agenciada por el sistema pedagógico de los ortodoxos, pues la diferencia impide la disolución de la Mismidad como ámbito de familiaridad en que se desenvuelven los creyentes. Un solo espacio y un solo tiempo en donde todas las diferencias de los hombres se resuelven en un orden en el que se reconocen; o mejor, reconocen las cosas como son de acuerdo a ese grado de proximidad o acercamiento a la imitación exacta del Maestro.

\*\*\*

El cristianismo ortodoxo, entre el siglo II y III, según se deduce de las reflexiones de los Alejandrinos y de Tertuliano, se esforzó por establecer ese ámbito “filial” en donde los creyentes reconocen su territorio y a los suyos; y en donde el sentido de pertenencia que les da ese aire de familia, les permite sentirse capaces de intentar “repetir” el modelo original que el orden institucional les ha garantizado como legítimo. Exactamente esta problemática gira todo el tiempo alrededor de este aspecto, el de establecer una unidad sistemática en el que se ordenen y reconozcan las propias instituciones garantes de la conservación de ese orden. De manera que la Mismidad es como el Estado, un orden social reconocido por sus ciudadanos, pero que a la vez reconoce a los ciudadanos. De manera que bajo ese ambiente de oficialidad, de autorreconocimiento, se conjuran no sólo los errores y las desviaciones involuntarias de algún individuo despistado o distraído, sino que se excluye a quien no acepte o no tenga ese aire de familia o a quien quiera aparentarlo, declarándolo pagano o herético.

Mas Mismidad no significa uniformidad, como hemos visto, sino que representa la norma que produce la diferencia. El “Logos-Cristo” es dicha norma a la que todos los creyentes quieren imitar, pero en el camino de ascenso, quienes más se pertrechen de disciplinas y conocimientos como de fe, podrán ser quienes más se aproximen a ese modelo. Quienes desfallezcan en este esfuerzo o se rindan a lo largo de esa vía, ocupan dentro del orden social - como en la cadena del Ser- un lugar inferior. En esta forma, el Cristo-Logos como norma produce la diferencia en su intento por igualarlo, pero a su vez se conserva como tal, en la medida que es irrepetible e inalcanzable. Con esto se quiere decir simplemente, que el modelo pedagógico por excelencia, permite el esfuerzo personal, la transformación individual, la diferencia entre un individuo y otro, convirtiendo a ese ser distinto en un “adelantado” de los suyos en tanto se mantenga dentro del principio de identidad; mientras conserve el rasgo de familiaridad que impone la Regla de Fe. El “gnóstico” es un “adelantado”, pero no porque va más allá de la Mismidad, sino porque extiende al máximo sus contenidos sin romper jamás su coherencia.

En otras palabras, la Mismidad también es como un aula de clases. Un aula gigantesca que acoge a toda la humanidad, en donde cada individuo es un estudiante cumplidor de su deber, que se esmera cada día por “repetir” cada vez mejor las enseñanzas de su maestro. El mejor repetidor o los que

más se aproximan en el tiempo al modelo educador, reciben los beneficios, los premios y las compensaciones escolares. En su orden, cada compañero de acuerdo a como se aleje del modelo va siendo degradado hasta aproximarse al fracasado, al condenado al rincón más oscuro de la clase o al que finalmente ha sido expulsado. Este aula no pretende uniformar a sus estudiantes, sino marcar sus diferencias. El estatismo es el más alto nivel de la madurez personal o universal según el cristianismo, y nunca se consigue dentro del proceso pedagógico temporal desarrollado en el mundo sensible. En este mundo, la vitalidad del aula de clases funciona solamente a través de aquello que marca la diferencia, la dinámica(*DYNAMIS*), que podríamos hacer equivaler a "competencia" dentro de un tiempo y un espacio determinado. La capacidad de canalizar el deseo hacia un objetivo concreto que se le pone al frente: "querer ser como el Maestro", "querer devenir mejor". Libertad de competencia, en el que ese "querer ser como otro" o "ser otro", se traduce en continua obediencia y aplicación en las enseñanzas que les da ese otro, el respeto de sus normas y de los muros en que desarrolla su actividad como discípulo, que junto con la venia de las instituciones externas o superiores (ya que el maestro sólo es el Logos del Rector o de un jerarca que ocupa un rango más alto y decisivo), le brindan la seguridad de que va por el camino correcto.

El sistema pedagógico ortodoxo consiste así en un sistema de absorción cultural, el cual no se aísla de la realidad sino que la enmarca dentro del espacio sagrado de la "conversión". Allí toma lo que necesita, excluye lo que no es peligroso o no es útil. Conserva su fundamento en el modelo pedagógico, moral y religioso de Cristo-Logos, motor generador de diferencias, que premia y castiga a sus imitadores según su esfuerzo por transformar sus naturalezas pecadoras y culpables. Desde esa base establece el orden interno del grupo religioso que, a su vez, se proyecta como modelo del orden universal futuro. En esa dirección, el cristianismo de esta época, como ensayo preliminar de lo que sería la educación futura de la humanidad, constituyó un experimento que potenciaba lo que podía ser el cristianismo como estructura cultural dominante. Empero, por ahora, sólo es el instrumento de una religión que quiere combatir a sus enemigos más inmediatos, los Gnósticos heréticos; y al mismo tiempo, quiere hacerse un lugar dentro del orden social vigente. Por ello su esquema, su Mismidad, se basa necesariamente en una estructura semejante al orden exterior, fundada en una misma racionalidad y en una moralidad aproximada, en el principio de identidad, en el que el Logos, el modelo pedagógico y moral, invita a sus discípulos "a ser como Él". Imitación regulada por una institución mediadora que aprueba o desaprueba los progresos que este discípulo realice en un tiempo determinado, y en un espacio en el que debe adecuar sus condiciones internas y externas para hacer posible esos progresos y seguir aspirando a igualarse a esa inalcanzable identidad.

**CAPITULO 2.**  
**PEDAGOGÍA DE LA HUIDA**

Sin duda el cristianismo ortodoxo podría reclamar este título para sí, poniendo el acento en que “habitan en el mundo pero sin él”, que “su reino está en otra parte”, o cosas semejantes que hacen que sus críticos pierdan de vista, precisamente, que necesitan del mundo tal y como es, de la naturaleza y el comportamiento humano vigente para desde esa situación encaminar su búsqueda de la Salvación.

El cristianismo ortodoxo, por lo menos el que se predicaba entre el siglo II y III va en contra de todo, menos del orden establecido. Es en sí una teoría de la supervivencia, un intento por marcar la diferencia con el mundo secular sin producir graves rupturas o generar enfrentamientos radicales. Adaptarse a la realidad y adaptarla a su sistema de pensamiento es su más importante tarea. Intentan alinderar un territorio dentro de un espacio gigantesco que en principio les es hostil, pero al que tratan de convencer de que su vecindad les beneficia. Los trabajos y las discusiones de los autores ortodoxos que hemos analizado no van por otro camino: quieren mostrar que son inofensivos para el *establishment* imperial; que respetan y coinciden con los ideales morales de la sociedad romana; que no son practicantes de ninguna actividad o creencia que intenta descomponer o desmoralizar a este sistema.

En fin, la polémica de Orígenes en pleno siglo III contra el pagano Celso no tiene otro objetivo: poner en claro a los colegas intelectuales y hombres cultos del paganismo, qué clase de individuos son los verdaderos cristianos, en qué creen, cómo piensan, qué practican y hacia dónde se encaminan aprovechando el mundo como prueba. En la misma forma Tertuliano en su apasionado reclamo de justicia a las autoridades paganas, a través del *Apologético*, no pretende nada más que llamar la atención de éstos a fin de que reconozcan la legitimidad de sus creencias y la contribución moral y religiosa que representan para el Imperio. Por ello sus polémicos *Adversus* contra las diferentes sectas Gnósticas, son verdaderos manuales de desenmascaramiento, en donde intenta poner al cristiano y al observador pagano sobre aviso de quiénes son los verdaderos enemigos del orden social y cómo intentan destruirlo. O, por su parte, Clemente, en dos formas diferentes de exposición, se esfuerza, primero, por exponer la moral del cristianismo dentro de un orden ético que apenas se diferencia de las aspiraciones que en general tenían los miembros más excelsos de la cultura grecorromana. Y, en segundo lugar, analiza y clasifica pormenorizadamente en los *Expertia ad Theodoto* y en el tomo III de sus *Stromata*, cada una de las sectas Gnósticas heterodoxas, en una especie de *Who is who?*, que no deja duda al cristiano de los peligros heréticos, y al pagano de quiénes son en realidad aquéllos que pretenden subvertir el orden social y los valores imperantes.



En este sentido, desde los tiempos de los Apologistas(Clemente Romano, Irineo, Hipólito), los ortodoxos tienen perfecta claridad que el enemigo no está en el exterior de la Mismidad, sino en su propio seno, por lo que la verdadera misión de los teólogos, más preparados y versados en el uso de las armas que les ofrece la filosofía, equivale a la que realizó Platón contra los sofistas, o sea, la de acorralarlos hasta extirparlos. Y en cierta forma de ahí surge el sistema de educación cristiana con todos sus elementos, técnicas y saberes que pretendían equivaler a los empleados por los académicos de la Grecia clásica. Razón por la cual se esmeran sobremanera en demostrar su condición inofensiva y en redirigir la mirada de los paganos hacia donde estaban los verdaderos practicantes del incesto, la sodomía, las orgías colectivas, la idolatría y el irrespeto a los dioses del Estado, así como su sistemática indiferencia hacia las obligaciones morales y sociales que todo ciudadano debe al imperio y a las tradiciones.

En realidad el cristianismo ortodoxo se empeñó en derrotar una rivalidad interna, no sólo por lo molesto que podía ser su competencia, sino porque más que subvertir la realidad mundanal los heréticos ponían en serios aprietos los principios sobre los que se basa la ortodoxia. Es decir, en la medida que la educación cristiana quiere cimentarse como repetición de su Mismidad, cuyo centro es la *imitatio Christi*, otros cristianos, o que se dicen tales, desvirtúan el sentido que estos quieren imprimirle a esa *imitatio*. En primer lugar, pretenden repetir la Mismidad ortodoxa, como prueba selectiva, en la que algunos individuos (*pneumáticos*) demuestran su capacidad de seguir la ruta de Cristo hasta confines verdaderamente liberadores y novedosos. A partir de ese punto, ponen en cuestión la armonía y la perfección de la Naturaleza hecha por el Creador, por lo que su condición original no es pura e inocente, sino malvada y depravada, siendo así el mayor obstáculo para la *imitatio Christi*. Y, en consecuencia, si la Naturaleza es imperfección, la “segunda naturaleza”, la *hexeidad* que pretenden los ortodoxos como ley moral, no es sino otra apariencia que hay que subvertir. Proceso que implica un estado de “extrañamiento” por parte del Gnóstico, que le hace sentir superior moralmente al resto de los congéneres, por encima del bien y del mal, lo que le capacita para “repetir” sin temor a equivocarse la experiencia de Cristo. En efecto el proceso de conocimiento será la resultante de ese nivel al que llega el Gnóstico mediante una serie de técnicas que no se identifican con la *hexis* de los cristianos ortodoxos. Este último repite cada paso de la vida de Cristo para no olvidar, para recordar y tener presente; mientras que, al contrario, de súbito, en el herético se producen estados alterados, inusitados, que provocan el olvido de sí y le llevan a experiencias íntimas superiores, en donde consigue ponerse frente a frente de su verdadero “yo”.

Así, desglosando este proceso de inversión de la Mismidad ortodoxa, observemos si su contenido y la consistencia que tenía era de tal envergadura como para llevar a los ortodoxos a tomar tantas precauciones en su contra:

### 1. LA OTRA “IMITATIO CHRISTI”

Se ha convertido en lugar común de los estudiosos del fenómeno Gnóstico, considerar a la secta valentiniana como la más moderada y próxima al cristianismo ortodoxo. Suele pensarse

que la conservación y acumulación de datos en un número más prolijo que el de cualquier otra secta; así como la preocupación por parte de los ortodoxos por comentar su doctrina junto con la de Marción y Basilides, y aún con más énfasis que a estos, sucede por ser una doctrina tan semejante que prácticamente le faltaba menos de un paso para ser una faceta del cristianismo ortodoxo.

No obstante, no hay razón para pensar que el hecho de ser los más comentados e imitados por los mismos ortodoxos, fuera motivado sólo por ser los más cercanos a sus intereses, pues también es posible pensar que tal circunstancia se debió, precisamente por lo contrario, por parecerles que aparentaban ser los más inofensivos sin serlo. Efectivamente, los ortodoxos son conscientes de que están ante los más grandes falsificadores de la doctrina, casi es imposible distinguirlos, y en ello reside su peligrosidad.

La mayor simulación de los valentinianos opera, sin duda alguna, en el mito fundante de Jesús y su vida entre los hombres. Modelo pedagógico tan cercano a la descripción ortodoxa, que en ello mismo se hace sospechoso. Sin embargo, el hecho de que sean tan elementales sus diferencias, no dejan de ser determinantes. Como señala Deleuze, el simulacro se constituye sobre la disparidad<sup>1117</sup>. “Su modelo no es el de las copias, modelo de lo Mismo, sino que su modelo es lo Otro, del que deriva su semejanza interiorizada”<sup>1118</sup>. Se podría decir de otra manera, que el mito fundador herético se parece pero es distinto del ortodoxo. Aún más, es una imitación, pero lejos de ser una imitación improductiva es irónica y subversiva, transforma y deforma la mirada del observador hasta el punto de confundirlo. Por ello el oponente ortodoxo, llámese Clemente, Orígenes o Tertuliano, se empeñará en refrenar, ordenar y hacer semejante aquello que no coincide del mito herético con el eclesiástico.

En realidad las variaciones que introducen los valentinianos al mito de la vida de Jesús, empiezan desde la distinción del Pleroma y el Kenoma, dualidad cosmológica que no coincide con la división platónica, adoptada por los ortodoxos, entre mundo *NOETHOS* y mundo *AIESTHETOS*. El Pleroma es la ejemplaridad por excelencia, pero tan ejemplar que incluye el desorden de los Eones como parte de sí mismo y como legitimación del Kenoma. Punto que genera una distinción fundamental entre los ortodoxos y los heréticos, pues si bien los valentinianos no aceptan la solución dualista al estilo de Marción y sus seguidores, el problema del Mal se genera al interior de la propia movilidad pleromática, que finaliza su drama con la producción de un dios de segundo grado o Demiurgo creador del mundo. El pecado, o mejor, el mal no es de origen terrenal, ni efecto de la libertad humana, sino que está contenido en el seno mismo de Dios. Así, es Dios quien tiene que solucionar el problema. Es desde Él que debe surgir el Hijo que se manifiesta en el mundo del Kenoma, como vía de salida para los hombres verdaderos.

Sabemos, entonces, que Jesús es el resultado del esfuerzo de uniones o *syzygias* entre los treinta eones que lo producen en el Pleroma. Aparece como *NOUS-ALETHEIA*, hasta manifestarse como *CRISTO-ESPÍRITU SANTO*. Cada *syzygia* inferior al *NOUS-ALETHEIA*

---

<sup>1117</sup> Deleuze, Gilles. *Simulacro y Filosofía Antigua*. Lógica del Sentido. Edic. Paidós, Barcelona, 1989. Pág. 259

<sup>1118</sup> *Ibidem*, Pág. 259.

representa una fase substancial o esencial de la vida del Verbo en el seno de Dios. Su proceso de desarrollo señala las etapas por donde el Hijo ha de manifestarse en el orden físico. Mapa supracósmico que muestra la ruta que va desde lo racional a lo “santo”; desde el Logos a Cristo; y que anuncia el tiempo que separa la aparición de lo racional y la glorificación del Espíritu<sup>1119</sup>

En forma simultánea a la historia del Verbo en el Pleroma, que va, como hemos anotado antes, desde que el Hijo se hace Verbo hasta su unción por el Espíritu del Padre; en el Kenoma, se desarrolla la historia del Verbo que aparece en este ámbito con toda la Iglesia(la comunidad cristiana) por el Espíritu de Dios y la consumación final.

Con todo, el Kenoma no es una repetición del Pleroma, sino que en él actúa el Hijo -fuera del Pleroma- de una vez para siempre, del mismo modo que el error de Sophia -que dio origen a todo lo existente- no ocurre sino en una sola ocasión. Coincidencia aparente con los ortodoxos, en cuanto a la unicidad y singularidad del acontecimiento de la Encarnación. Sin embargo, lo único que quieren hacer los valentinianos es trazar el trayecto del Salvador ideado en el seno de la divinidad para que sea repetido en el Kenoma. Es la forma como aseguran que lo divino intervenga en la historia, para que se presente en el tiempo y la materia. Se presenta como construcción de una vía de escape, la cual pretende salvar sólo aquello que merece ser salvado por su participación substancial con lo divino y excluir los elementos materiales y psíquicos que ensombrecen la verdadera existencia.

Visto así, parece un proyecto de salvación religiosa más egoísta y excluyente que el sistema ortodoxo, en el que se proyecta también un objetivo universal que somete a los individuos a leyes generales. Mas debe observarse cómo proceden los valentinianos para poder detectar su sentido: primero, dividen la historia de la formación del mundo en etapas: etapa de formación de la “creatura primera”; luego la formación de las especies naturales; y, por último, dotación dinámica de las especies naturales. La historia humana recorre fases análogas: formación material, educación psíquica y desarrollo gnóstico.

En segundo lugar, y en la misma dirección, el proceso de obtención de la Salud Eterna va desde una fase irracional(pre-Mosáica) a una etapa racional(vigencia de la ley Mosaica), y con el Nuevo Testamento llega una última etapa en que la Iglesia psíquica cede su predominio a la Iglesia pneumática, como producto de la Iluminación del Verbo hecho hombre(no carne), donde la humanidad se hace dueña de sí misma.

Obsérvese entonces, como los valentinianos falsean el proceso ortodoxo, niegan la Encarnación del Verbo, por lo que la andadura de ascensión a la *gnosis* será básicamente un camino eminentemente espiritual y de negación de la materia. No hay tal transformación material. Hay una malformación, una enfermedad que debe corregirse expulsando y abandonando definitivamente la estructura *hylica* y la *physis*. Y ese proceso se concreta en la educación del individuo: la carne es la base de la pedagogía, en la medida que es desde allí

---

<sup>1119</sup> Orbe A. Estud. Val. I pág.401

donde se comienza a percibir el mundo psíquico hasta alcanzar la disposición necesaria para la vida espiritual en donde se goza de la vida divina.

Aparentemente no hay diferencia con los ortodoxos, pero lejos de divinizar la totalidad de la vida de Jesús, en virtud de su condenación de lo material y lo psíquico, hacen que la evolución del Hijo de Dios aparezca como un proceso educativo que es paralelo al proceso histórico de la Iglesia y al desarrollo personal de cualquier hombre. Un proceso en el que desde los siete años hasta los doce, Jesús asimila la tradición de la ley hebraica, la cual se mueve en un plano racional. Desde los doce (presentación ante los doctores) ingresa en la vida social, sin adquirir aún la conciencia de Mesías. Es más, durante sus primeros treinta años<sup>1120</sup>, repartidos entre infancia, puericia y los dieciocho de juventud, su vida es oscura y tan simple como la de cualquier otro hebreo, opacada por su nivel psíquico que no le permite ver más allá de la Ley. Su centella fulgurante chispea de pronto, y durante treinta meses, repartidos en doce de Iluminación y prédica hasta su muerte en la cruz, y dieciocho de vida gloriosa en la tierra, consigue mostrar a *psíquicos* y *pneumáticos* la vía de la *gnosis*.

Modelo simbólico que muestra, según el valentiniano Heracleón<sup>1121</sup>, que la imperfección del Señor era el cuerpo, lo cual destaca la necesidad de su sacrificio, la supresión de esa parte anómala así esté en Jesús tan solo conformada de materia psíquica<sup>1122</sup>. En este orden de ideas, la vida de Jesús señala claramente que el hombre “espiritual” es el único capaz de repetir ese ideal de Hombre a imagen y semejanza de Jesús. Y sólo puede hacerlo en la medida que comprende que contiene en sí mismo el Pleroma, su configuración, desde el punto de vista fisiológico.

Así, lo que se desprecia no es la “corporeidad” en sí, sino su contenido, la carne (*SARX*), su estructura *hylica*, pero no su figura. Así que el papel del “cuerpo”, como configuración, será el de servir al Gnóstico de vía de conocimiento. Como imitador de Jesús, debe entender que ha sido abandonado en una naturaleza que le es extraña. Que Jesús no vino a salvar la humanidad en general, sino a salvarse a sí mismo como hombre que es, pero que al intentar redimirse redime a sus miembros y restaura la unidad. La humanidad espiritual es el propio Cuerpo de Cristo, de donde se comprende que si se salva, salva a esa humanidad. De manera que la función ejemplar de Jesús es reanimar la semilla divina, la dignidad perdida por el hombre, para que se anime a adquirir la *gnosis* del eón Cristo.

De este modo, el *pneumático* tiene, en su proceso de repetición de la vida de Jesús, que pasar por la etapa *hylica* a la *psíquica*, y de ésta a la *espiritual*. El Gnóstico tiene el don esencial del *pneuma*, pero como dice Ptolomeo en su *Carta a Flora*, el espiritual viene al mundo para educarse en lo *psíquico*<sup>1123</sup>. El mundo sensible es una escuela de aprendizaje, la experiencia y la razón le dan el grado de aprobación que necesita para poder vivir como *espiritual*. En otras palabras ser *espiritual* es un privilegio, pero exige un desarrollo adecuado y la participación de

---

<sup>1120</sup> Número que representa a los treinta eones.

<sup>1121</sup> Orígenes, Comm. Jn. VI 60

<sup>1122</sup> Cfn. Nota 53, parte I

<sup>1123</sup> Ptolomé, Lettre a Flora. Analyse, Texte Critic., traduct., comm. et index greg. De Gilles Quispel. Les Éditions Du Cerf. Paris, 1966.Nral. 5, 9-10

la voluntad del individuo. De no ser así, y ahí está su tragedia, el proceso de la *gnosis* puede quedar truncado como el de cualquier psíquico, conformándose con una educación y un destino mediocre.

Por consiguiente, de lo que debe estar perfectamente atento el *espiritual* es en mantener su condición de “extraño al mundo”, punto de conflagración que hará despertar su centella del sueño en que ha sido encerrado dentro del cuerpo.

He aquí la total oposición entre la fundamentación pedagógica ortodoxa y la herética valentiniana. Mientras la evolución del creyente ortodoxo supone una conciencia previa, obtenida a partir de la *PISTIS KOINÉ*, por lo cual sabe qué es y por lo que recibe el bautismo y es aceptado por la comunidad; el valentiniano vive en la inconsciencia. Su conciencia del Hijo de Dios sólo despierta de súbito con la Iluminación. El proceso educacional, la tecnología de sus máquinas, apenas alcanza a ser un entrenamiento o una preparación, pero no es determinante, no conduce a una *hexis* estable como le ocurre al ortodoxo. El Gnóstico recibe la Iluminación de repente, y su educación previa se olvida. Todo el bagaje acumulado antes de la Iluminación no es sino un medio de “mantenerse en forma”, pues en el momento de afrontar el encuentro con lo divino está sólo ante sí mismo y ante Dios. Allí, ninguna experiencia sensible alcanza a dibujarle la intensidad que vivirá en su prueba suprarrazional.

En efecto, para los valentinianos la vida carnal se excluye por antonomasia, y la psíquica es apenas un tránsito superable. La primera es inepta para la vida espiritual, debe desprenderse de ella radicalmente; en tanto que la segunda, constituye una acumulación de experiencias exclusivamente. Si los tres elementos coinciden en el hombre, ha sido solamente un caso circunstancial que debe pasar. El proceso de educación que sigue a la vida de Jesús, demuestra que hasta Él ha estado sometido a las leyes naturales y morales, pues para comunicar la *gnosis* ha tenido que hacerse hombre. Si no fuera así, el proceso de educación sería innecesario y el *espiritual* estaría salvado automáticamente. Por lo tanto, los imitadores de Jesús consiguen hacerse semejantes a Él, cuando comprenden que deben superar las anomalías que destaca la biografía de Jesús: su cuerpo “cuasi carnal” y su debilidad psíquica. Igualmente, deben aprender que la centella que los habita internamente recibe la Iluminación de un modo inusual, intempestivamente, por lo que el trabajo del *espiritual* consiste en estar entrenado, a la expectativa, para estar atento al momento decisivo en que se juega su sentido existencial. En esta forma la educación no tiene como fin crear un constructo interior y fijo que debe trascender después de la muerte del cuerpo-carnal, sino un sistema de técnicas, experimentos, ritos que mantienen al hombre en la constante incertidumbre, pero a la espera de la ocasión irrepetible en que deberá afrontarse a sí mismo y a su destino.

En síntesis, los valentinianos dentro de la misma identidad lógica y ontológica de los ortodoxos desvirtúan el mito fundador. Incrustan la diferencia dentro de la semejanza, de manera que apenas se aprecian las divergencias entre una y otra secta. Mas los Gnósticos valentinianos no elaboran una copia degradante del original ortodoxo, sólo constituyen otro mito, otro orden legítimo. Un mito en el que se hace imposible un Logos hecho carne. En el que el Mal no es producto de la voluntad humana, sino que es consubstancial al orden original pleromático, y su solución debe provenir de ese mismo orden. Por consiguiente, no existe un

mundo de las ideas perfecto y armónico, ya que el Pleroma acepta en su seno el desorden y la producción del Kenoma como resultado de una operación fortuita o azarosa ocurrida en el mundo de los Eones. Así, pues, la naturaleza y el hombre son los resultados de un error, de una rebelión fallida o de una anomalía aleatoria. A partir de este punto empieza a trazarse una nueva Mismidad, en la que lo “igual y semejante” de los ortodoxos cae bajo la potencia de lo falso: se cuestiona la bondad del Logos Creador; la propia encarnación de éste; y la valoración del mundo creado junto con el proceso que proponen como medio de salvación. En fin, el modelo ortodoxo se desfigura hasta hacerse un fantasma imposible, pues al considerar que el creyente debe “habitar en este mundo como si ya viviera en el cielo”, no hace otra cosa que apoyarse en el mundo tal y como está, aprobando el orden social, político y moral. El Gnóstico, por el contrario, señala con claridad en donde está el problema de su tiempo y el de la existencia humana: en la naturaleza imperfecta y en las construcciones humanas hechas desde la carne y la razón.

## 2. UN MUNDO IMPERFECTO

Es por intuición o revelación, por *gnosis*, que el herético conoce su existencia. Toda evidencia del mundo, la materia o el tiempo se deduce por construcción mental, similar a los sistemas de los *físicos* de la escuela jónica en la antigua Grecia, trazados sobre una visión “a priori” del universo.

Respecto al cosmos, los mundos que presienten representan en el fondo eso que la astronomía moderna llama nebulosas, espirales y agrupaciones extragalácticas. Esos mundos que se ubican más allá del segundo círculo, el de los planetas y las estrellas fijas, recibe el nombre sintético de “hipercósmico”. Basilides cree que el Ser Supremo reside allí, en donde concentra todos los devenires<sup>1124</sup>, gérmenes, poderes y potencias, o el fuego inteligible donde genera la semilla de todo lo que se encuentra en el mundo. De lo que se sigue, que desde allí cae en los círculos inferiores (supralunares y sublunares) y devienen materia animada e inanimada, formas, piedras, árboles, carne. Cada mundo se separa del otro por su grado de pesadez. En la misma forma que la semilla del hombre, germen ínfimo, invisible nacido de un punto apenas medible, va adquiriendo poco a poco extensión y peso, la semilla primordial cae en el mundo inferior, adquiere pesadez y se hace cada vez más compacta.<sup>1125</sup>

La mayoría de los Gnósticos heterodoxos coinciden en que la materia posee diversos estados: un estado ígneo, superior al germen que conforma al hipermundo y los estados sucesivos se corresponden con los diferentes círculos. A medida que las semillas se materializan, se cargan de obscuridad, opacidad y pesadez. La historia de nuestro universo es la historia del devenir de la materia en tierra, vegetales y seres vivos cuyo fundamento es la semilla entorpecida de las partículas etéreas del hipermundo. Todos los seres vivos quedan así, a los ojos de los basilidianos, siendo nada más que sedimentos de un cielo perdido, del que se han desprendido y han ido perdiendo ligereza hasta concentrarse en lo que son<sup>1126</sup>.

---

<sup>1124</sup> Hipolit. Ref. VII,21

<sup>1125</sup> Ibidem, VII 21-22

<sup>1126</sup> Ibid. VII 24,5

En el fondo de esta obscuridad en que habita el hombre, éste no puede percibir de la superficie del mundo superior, nada más que formas efímeras, reflejos fugitivos, fantasmas evanescentes. Nuestra materia es la más pesada y oscura de todas las formas de la materia, por eso es la menos dinámica e inmóvil. Fija y pesada, privada del fuego primordial se hace cada vez más fría, prediciendo su futuro trasegar hacia un punto extremo en donde el frío del mundo será absoluto, la etapa última de la muerte.

El peso, el frío y la inmovilidad constituyen nuestra “condición natural”, nuestro destino y nuestra muerte. No abandonar el peso, es decir, la acumulación en todos los sentidos del término (alimentación, procreación y riquezas), significa colaborar con el destino maléfico, anunciándose en la empresa de aquellos que provocan la escisión trágica que originó el mundo y sus males junto a la obra de la muerte.

Los Gnósticos perciben, de un modo un tanto tosco e imperfecto, que el mundo tiende hacia la inercia. Por lo que la tarea del Gnóstico es realizar la acción contraria, remontar la pendiente fatal, franquear el muro que los separa<sup>1127</sup>. Recuperar el mundo del que cayeron perdiendo el peso alienante de los cuerpos y de la *psyché*. Suprimir, aligerar, anular al máximo la materia de este mundo es la meta en que debe perseverar el Gnóstico herético.

Ya sabemos que esa escisión se produjo en cierto momento en el que la acción de uno de sus habitantes (Sophia)<sup>1128</sup>, (eternales)<sup>1129</sup>, un dios demiurgo, ángel o eón, pervirtió y desequilibró las virtualidades por error, orgullo e inconsecuencia. Una intervención fatal en el desarrollo de la vida pleromática o hipercósmica, provocó las perturbaciones y vibraciones de la materia ígnea, con lo que se introdujo un descenso progresivo y de degradación en los círculos inferiores. Así, el mundo en que vivimos no sólo es opaco, torpe y prometido a la muerte, sino que es el producto de una maquinación, un mundo no previsto ni querido, un fraude en donde cada cosa es el resultado de un malentendido cósmico. En ese mare magnum de errores, la historia de la materia y la del hombre, es la historia de una degradación en donde vamos quedando retenidos como víctimas de una injusticia. Las estrellas, el éter, los planetas, la tierra, la vida, la carne, la materia inanimada, la *psyché*, el tiempo, todos ellos están implicados en la comisión de un delito de escala universal.

Empero, el Gnóstico herético, como todo pesimismo trágico, busca desesperadamente una salida. Las aberturas o desgarramientos que brillan en la muralla del cielo, el límite de nuestra prisión, le muestran al Gnóstico una posible vía de escape. De ahí la importancia de la astrología y la astronomía dentro de la acción de las máquinas gnósticas articuladas por el propio sabio herético. En la noche estelar, el Gnóstico sabe que no está irremediablemente perdido; que puede vencer; que puede desajustar el fraude de quienes decidieron lanzarnos a este círculo tenebroso donde vivimos, lejos del centelleante y cálido hipermundo.

---

<sup>1127</sup> Esta idea de “franquear”, “atravesar”, “liberarse de...”, constituye el motivo central y el origen del nombre de los Peratas.

<sup>1128</sup> Entre los Valentínianos.

<sup>1129</sup> Entre los Basilidianos

Ahora bien, antes de emprender la búsqueda de esa salida, el Gnóstico comprende que la pesadez de la materia no es su única condición (abyección) natural, sino que lo mismo que hace grave al cuerpo, hace lardo al espíritu. El pensamiento está marcado por la torpeza al ser inherente a la materia. El sueño es el peso del pensamiento. Es un estado de muerte, de petrificación de la *psyché*. Si pasamos la vida durmiendo nos hacemos más lentos, más torpes, más débiles en la ejercitación de la memoria y el pensamiento. Sólo quienes saben de los peligros que se encierran en el sueño pueden esperar romper esos muros de la inercia mental. El insomne, por el contrario, está a disposición de la revelación y del despertar inusitado de la centella que reside malograda en su interior. Revelarse, estar atento, vigilante, esto es lo que importa para poder estar en plena facultad de hacerse consciente de sí mismo.

Si el sueño es tan terrible para los Gnósticos, no es solamente por ser una muerte aparente, sino por su cercanía a lo inmóvil, a la inercia tentacular del mundo. Tendencia que representa el dominio del Mal. Y el Mal es la materia en tanto en cuanto representa la existencia fraudulenta, trucada desde la emisión de las semillas primordiales. El Mal es el sueño del alma que nos lleva a confundir lo real con la ilusión. De ahí, pues, que las instituciones humanas estén fundadas sobre bases viciosas: tiempo, historia, poder, Estado, religión, razón, naciones, son todos sistemas que el hombre ha suscitado, son atributos del primer vicio.

La alimentación, por ejemplo, es un caso típico de ese engranaje maléfico: pues nutrirse o conservar la vida, implica la muerte de otras especies. Cada nacimiento, cada forma de perpetuar la vida se cimienta sobre la muerte. Círculo sin fin, tan vertiginoso como el torbellino de las estrellas o el ciclo de los tiempos. El simple hecho de vivir, de respirar, de nutrirse, de vestir implica la existencia y el desarrollo del Mal. Desde allá, donde cristianos ortodoxos y hebreos veían la impronta del “pecado original” producto de la responsabilidad humana; desde acá, aparece como una imposición que recae sobre el hombre. El responsable único y verdadero de todo este error es el Demiurgo, quien imagina un mundo cruel como éste hasta en sus más mínimos detalles.

En este punto residirá el cuestionamiento más contundente de los heréticos en contra del libre albedrío ortodoxo y judío: si este mundo es obra de un Dios de bondad y de justicia, ¿cómo podríamos concebir los terribles encadenamientos, maquinaciones, destrucciones, masacres, anonadamiento que constituyen el ejercicio mismo de la vida? ¿Será suficiente responder que este es un mundo de prueba, en el que el sufrimiento es la máxima y mejor escuela de aprendizaje para acceder a un mundo superior? ¿Será suficiente decir que el Mal es una necesidad vital y que depende de nuestro comportamiento o de nuestra obediencia a los dictados de un ser superior?

Al Gnóstico herético, al hombre angustiado, no le pueden bastar la simples respuestas que ofrece el cristianismo a estos interrogantes. Si el mal es inherente al cosmos, como lo plantea desde sus mitos el Gnóstico “se sentirá impulsado con toda naturalidad a identificar al autor del mundo, al responsable de la creación, con el autor del mal, con el responsable de la situación miserable y nefasta en que se encuentra presente acá abajo; y dando un paso más, a distinguir, para oponerlos más o menos radicalmente entre sí, entre el Creador, el Demiurgo, y el Dios extraño al mundo. Entre un “dios” del mundo o del Mal, y el Dios del Bien y de la Salvación”<sup>1130</sup>.

---

<sup>1130</sup> Puech, H. op. cit. Pág. 256



En realidad, -el Gnóstico lo sabe bien-, el exilio no es una exclusividad suya, todos los hombres estamos exiliados. Nadie tiene patria en esta tierra, pero la mayoría de los hombres lo ignoran. Ha de ser un hombre incómodo consigo mismo, con su cuerpo y con la naturaleza imperfecta que lo circunda, quien en un momento dado se siente extraño al mundo y a sí mismo. Entonces, ante esta situación tendrá la tentación de decir: “yo estoy en el mundo”, mas no “soy del mundo”. Y lo hará porque ha comprendido que ha sido relegado a los abismos del mundo, a una naturaleza imperfecta y dentro de un cuerpo-carnal hecho de las más dudosas combinaciones, resultado de la confabulación organizada en la esfera del Demiurgo. Éste, que es el reponsable del mundo y de parte de nuestra existencia, es quien ha hecho imposible evadimos de esta prisión planetaria y carnal.

Según las diferentes descripciones Gnósticas, el hombre ha vivido en un planeta que es una prisión de pueblos; en un cuerpo, que es una prisión del alma, por lo tanto, estamos ante un desarraigado cuya patria es invisible y está perdida. Así, el Gnóstico herético es un inadaptado atravesado por un inexplicable malestar existencial. Inquieto por su origen terrenal que le parece dudoso, no se siente a gusto en el mundo: piensa que al ser la creación de un dios malo y castigador, su hechura es una perversión, igual que la del universo. Se siente sombra del hombre verdadero y perteneciente a una dimensión ultra especial plena. Razón por la cual cree que su “yo” es un intruso en el cuerpo que habita, y el cual no le conviene.

De este modo, el Gnóstico heterodoxo empieza a sentir su condición de exiliado gracias a esa chispa que despierta de un momento a otro la centella que habita en su interior. Situación inusitada, como hemos anotado en repetidas ocasiones, pero que no se produce sin un previo estado de incomodidad, de incipiente búsqueda interior que le ha hecho posible al Gnóstico creer con cierta rotundidad que pertenece a esos marginados que pueden romper con el estado de enajenamiento en que se hallan absortos la mayoría de los hombres. Debe presentir su condición de “elegido”, de miembro de la “raza de los *pneumáticos*”, consubstancial a la *ousia divina*, y por ello eternamente salvado.

Mas para llegar a esa certeza, el Gnóstico ha cumplido con el ritual de un exiliado típico: desde lamentarse amarga y abundantemente de su condición de extranjero, pasando por una larga etapa de nostalgia, en el que el sentimiento de pesar por una patria inalcanzable y lejana se apodera completamente de su vida, hasta sentir los efectos externos del exilio: manía persecutoria, indiferencia por todo lo que ocurre alrededor suyo, y ausencia de todo tipo de compromiso con un mundo en el que la existencia equivale a enajenación<sup>1133</sup>. Desde luego, a partir de aquí evoluciona, pero no para identificarse con la “nueva patria”, sino para afirmar su condición de extraño a ella, y presentir que su “extrañeza” con el mundo que lo rodea y que lo hace percibirse y ser percibido como “extraño” o “extranjero”, es producto de su filiación con un origen más noble. Ese presentimiento debe mantenerse en su memoria a fin de repetir todo el proceso de su formación filogenética hasta olvidar el mundo de aquí abajo, para por un proceso inverso -ayudado por la máquina “*mnemónica-cosmológica*”- repetir y memorizar el camino virtual que lo lleva hasta su verdadero origen<sup>1134</sup>. Es un proceso de olvido o desenajenación, por el que entra en atención de sí mismo y se familiariza con los elementos y símbolos de la existencia superior. Allí, en la

---

<sup>1133</sup> Véase Ebtca, N.H. Allógenes XI 45...

<sup>1134</sup> Cfn. Parte I. Véase, especialmente, el Himno de la Perla

Y ese mismo responsable del mundo imperfecto en que está inmerso el hombre, es el causante de otra de las limitaciones que lo condicionan: el tiempo<sup>1131</sup>. Allí se expresa como en ninguna otra de las condiciones naturales del hombre, o sea, de las imperfecciones que rodean al ser humano, puesto que el tiempo es la expresión del derrumbamiento y la dispersión en el vacío, en el Kenoma, de una realidad original y plena. El tiempo es ilusión, sin embargo, es capaz de avasallar al mundo material y a su destino. Es en sí una fatalidad en la que el hombre queda encerrado en una situación sin salida. En el tiempo y por el tiempo, el hombre y los seres vivos consumen y son consumidos. Procrean, se alimentan, se deterioran y mueren. En el tiempo reina la necesidad y la materia se hace más acorde a su promesa de muerte, pues en el tiempo se deteriora y tiende a la inercia absoluta. Así, lejos de ser el plano en el cual se proyecta la historia de la salvación, el Gnóstico percibe el tiempo en su vínculo directo con la conservación, reproducción y muerte material. El tiempo es una imitación de la eternidad, no es más que el triunfo de la mentira. Por consiguiente, la obra de la *gnosis*, mediante las máquinas ascéticas que la anticipan o la provocan, consistirá en buscar la salvación en lo intemporal en el tiempo original y auténtico. No hay duda de que el mundo opaco y tenebroso en que habitamos es el dominio del Mal. Mal sutil, molecular, temporal, caído desde las estrellas, recubre y forma nuestra manera de pensar.

### 3. EL EXTRANJERO

En un medio cosmopolita, como el que conformaba a las ciudades del siglo II y III al estilo de Alejandría, Bizancio o Antioquía, las cuales aventajaban en ese sentido a las latinas Roma y Cartago,<sup>1132</sup> el argumento de sentirse extranjero obligaba a ahondar en un discurso más profundo que el de las simples diferencias de color epidérmico, de conformación física, de hábitos o idioma. Cuestiones insalvables para cualquier hombre inserto dentro de un medio que no siente, ni le reconoce a su vez, como el suyo; pero, en un ambiente en donde los extranjeros pululan por sus calles más que los nativos, poco o nada les debe conmover el discurso lacrimógeno de un Gnóstico, quien de buenas a primeras se declara “oriundo de otro mundo”.

La situación de extranjero que el Gnóstico quiere destacar, no reside en su pertenencia a un terruño determinado, distinto al que en la actualidad se encuentra, sino en que es un desposeído de cualquier tierra. Su mundo es el cielo perdido del que conserva algún recuerdo: es autóctono no de otra patria terrenal, sino de una esfera supracósmica. Su destierro no es geográfico. Ha sido expulsado por la injusticia cometida desde un mundo trascendente, diferente de toda realidad natural en que el hombre cimienta sus propias formas de distinción racial o nacional, que no son sino falsas y superficiales ilusiones.

<sup>1131</sup> Irineo, Contr. Her. I 17,2; Apócrifo de Juan. II 4,30

<sup>1132</sup> P. Brown, El Mundo en..., Pág. 80.

desenajenación se repite el ritual de la creación para olvidarlo y curarse de esa existencia degradada. Aquí, en la recuperación del “yo”, repite para reconocerse y recordar un origen y una dimensión olvidada, un estado del que ya no tenía memoria y desde el cual el Gnóstico puede representarse la vía de escape hacia su verdadera patria.

En esta forma, el proceso de repetición y recuerdo, en su realización tiene la función no sólo de ayudar a reconocer los símbolos del pasado original del Gnóstico *pneumático*, sino el de mantener constante ese estado de incomodidad que lo llevó a sentirse “extraño” en el mundo sensible. Las sectas heréticas, por ello, siempre estarán a la caza de fijar ese momento en el mito de la Creación del hombre hecha por el Demiurgo y sus secuaces, con la idea de hacer un hombre a imagen y semejanza del *Anthropos*<sup>1135</sup>. Se trata siempre de la confección de un ser hecho de los más bajos y degradantes materiales (barro o arcilla). Invariablemente consiguen hacer un ser lamentable que camina sobre sus manos, desnudo, incapaz de apoyarse en sus propias piernas, por lo que se retuerce en el suelo “como un gusano”<sup>1136</sup>. Escandaloso pasado del cual el hombre no querrá tener el más mínimo recuerdo. Además es una creación que se desenvuelve torpemente entre las “aguas negras” y la inmundicia como la vida de cualquier anfibio. La obra de los arcontes sólo es un lamentable error de lo que apenas puede considerarse un pre-hombre.

La solución viene necesariamente de más arriba. El verdadero dios al ver el desastre cometido por los arcontes, se horroriza e irrumpe en el mundo terrestre, corrige la obra mal hecha insuflándole la centella de la vida que le permitirá erguirse y hablar. De ahí proviene y se manifiesta nuestra doble naturaleza. Somos, como señala J. Lacarrier<sup>1137</sup>, una especie de “gusanos rectificadores”, corregidos por la indulgencia del verdadero Dios, dotándonos de una chispa luminosa del Poder Supremo.

Ahora bien, sólo si sabemos alimentar esa chispa, como lo enseña Jesús, mediante una ascesis apropiada, podrá aligerarse la pesada carga de nuestros cuerpos. Nuestra *psyché* tiene así la función de tamizar ciertas parcelas de la materia luminosa del alto cielo y de ponerse bajo la atención constante y vigilante de las técnicas ascéticas a fin de recibir la luz primordial. En un proceso inverso al divino, respecto a su situación pleromática, pero en función a ajustarse a esa dimensión divina, la *psyché* debe recoger, aumentar, concentrar en sí misma una suerte de antipesadez para vencer la inercia del cuerpo y remontar el camino que aparece dibujado en el universo salvador, encubierto a nuestra mirada por la materia.

Así, la condición de creación “prematura” o de ser “inmaduro” que destaca el mito Gnóstico, no tiene otro sentido que el de situar el estado dual de la existencia humana: la imperfección material de que está compuesto, y la situación de desarraigo y aprisionamiento que sufre dentro de esa materialidad el alma. En esta forma, parece que todo está destinado a un fin fatal. El hombre no puede superar el obstáculo insalvable de su propio cuerpo, y en consecuencia le es imposible encontrar la forma de facilitar la expansión de su luz interior. Su propia prisión corporal ahoga con sus deseos a la “extranjera” que celebra cada día su propio funeral.

---

<sup>1135</sup> Hipólito, Ref. Lb. VII 28,3

<sup>1136</sup> *Ibidem*. VII, 3-4

<sup>1137</sup> Lacarrier, Jacques. *Le Gnostiques*, Édit. Métailié, Paris, 1991. Pág.42

Lo que es peor, el solo complejo carnal (estructura anatómica y órganos de los sentidos) no es suficiente condicionamiento, pues es toda nuestra fisiología la que pone en peligro la existencia de la *psyché*. La alimentación es, sin duda, la máxima prueba de esa imperfección. Si el hombre no necesitara alimentarse, si mantuviera su vida por medio de cambios puramente químicos con el mundo que le rodea, perdiendo su actividad depredadora y resolviéndose a realizar ciclos ininterrumpidos de absorciones y restituciones, de metamorfosis y no de destrucción, problemas como la guerra y la desnutrición de pueblos enteros, así como la supervivencia de las especies probablemente estaría solucionada.

No obstante, el orden del Mal es inherente a la fisiología humana y a su constitución somática: “devorar-destruir”, necesidad planetaria que pone en un mismo plano “guerra-alimentación”. Instinto antropofágico que se conserva latente en los hombres, deseo inmemorial de alimentarse con el cuerpo de los enemigos.

Con todo, apenas está despuntando el verdadero problema, a saber: el cuerpo es una máquina de procesos digestivos, de transformación de alimentos en proteínas y desechos. El cuerpo se corrompe, segrega, suda y defeca. Ese es el recuerdo de su procedencia natural, del lodo original en que fue formado. Por ello Valentín y sus seguidores se empeñan en establecer la ausencia de carne en el cuerpo de Jesús. Este podía ser “cuasi-carnal”, recibir alimento pero no defecar. Los alimentos no se corrompían en su cuerpo, pues no poseía corrupción alguna. El hombre, en cambio, es un canal que une dos bocas: máquina que absorbe la inmundicia por una; y por la otra, rechaza. Constante existencial que exhibe y pone de manifiesto la futilidad, la condición indigna y humillante del ser humano y sus empresas.

Mas el Gnóstico ante esta situación tormentosa, angustiante y que, sobre todo, expone al hombre más al ridículo que a la tragedia, cree que es posible aún recuperar su condición legítima. Considera que ante todo se trata de rechazar el juego fraudulento del mundo absteniéndose de procrear; se debe anular entre el nacimiento y la muerte el absurdo paréntesis de la vida. Del mismo modo, entre la boca y el ano debe disminuirse todo alimento. Empero, tan radical solución no puede pasar por alto que ni los más grandes “santos”, incluyendo a Jesús, no pudieron dejar ni de alimentarse, ni de suprimir los deseos carnales<sup>1138</sup>. La solución que ofrece tal ascesis radical, parece no diferenciarse de los extremismos a que llegó un ortodoxo como Tertuliano, y que demostraban que era imposible erradicar esa condición natural. Pero el Gnóstico no pretende ni el suicidio, ni el martirio, el fin de su ideología es pasar de la vida a la conciencia, alcanzar una vida y una ciencia superior. Así que al contrario de los ortodoxos, quienes hablan de transformar la carne sin saber que hacer con ella mientras se habita en ella misma, el retorno a la Patria lo inicia el Gnóstico en el trayecto que aparece dibujado en su propio cuerpo. Es en la propia cárcel en donde encontramos los medios para emprender la huida; es en nuestro cuerpo, según los Gnósticos, en donde podemos diseñar nuestro propio plan de fuga.

---

<sup>1138</sup> Hecho que parece insinuarse en el *Evangelio Gnóstico de María Magdalena*

#### 4. EL CUERPO, EL SEXO Y OTROS PLANES DE FUGA

A pesar del desprecio que sintió el Gnosticismo herético por todo lo relacionado con la carne y la materia, siempre mantuvo una enorme consideración, por no decir fascinación, respecto a todo lo que tenía que ver con la configuración anatómica humana. Cada secta, según su versión doctrinal, destaca la figura corporal en su totalidad, o una parte de ella, en donde se establece una relación directa entre su condición de estructura microcósmica con el cosmos, como espejo que refleja en ella misma cada uno de los acontecimientos sucedidos en el orden astral y que permiten vislumbrar las ocurrencias del Más Allá. Piensan que la simetría del plexo corporal, sus cuatro extremidades, los cinco sentidos, la ubicación de los diferentes órganos funcionan de acuerdo a los ritmos estelares que titilan en el cielo, y que en verdad no son sino expresiones pálidas de un mundo superior; o, con un sentido menos ambicioso, se conforman con que sean símbolos de las regiones próximas al Paraíso<sup>1139</sup>.

No obstante, el estudio del cuerpo humano no tiene como finalidad reconocer tales símbolos ultracelestes que avisan sobre la condición celeste del hombre *espiritual*, sino que en esa investigación se pretende establecer, al mismo tiempo, que estos símbolos señalen en la figura humana o en su organización anatómica, las posibles vías de escape hacia la condición original.

El cuerpo como el cosmos posee desgarraduras, aberturas, intersticios, espacios reducidos por donde puede expandirse la centella de la vida. Conductos que como los cuatro sentidos del niño del Paraíso, según Simón el Mago, puedan poner al hombre en contacto con la contemplación (vista); la comprensión(oido); el sacrificio y la ofrenda(olfato); y, la palabra(gusto). Cuatro salidas que el tacto, quinto sentido desarrollado sólo por los más preparados, los Gnósticos, recapitulan y sintetizan como queriendo corroborar sus descubrimientos.

Si bien es cierto que estos cuatro o cinco sentidos, no son cuatro aberturas que están en contacto con el exterior, a la manera del ano, la boca o el ombligo; también es cierto, que su función es superior a la de estas posibles salidas anatómicas, pues están lejos de desempeñar una función de “absorción-expulsión-parto”. Los sentidos no son órganos de corrupción, inercia o generación, por lo que constituyen una jerarquía superior en el orden de la estructura anatómica.

Así, el ojo, semejante a la forma del universo, permite detectar una posible vía misteriosa de acceso a la trascendencia. Dividida en tres círculos (globo, iris, pupila), pudiera muy bien identificarse con los tres círculos cósmicos. El círculo exterior ramificado, con las nebulosas filamentosas, las arterias y las venas. El círculo intermedio, el iris, punteado de pigmentos, portador de configuraciones, manchas y deseos. En fin, el círculo central, la pupila, sima de sombra en donde se puede entrever las profundidad del alma y el reflejo de su emulsión

---

<sup>1139</sup> Cfn. Parte I. Capítulo 3

luminosa. El ojo reproduce el deseo del universo: círculo sublunar de la pupila, círculo mediano del mundo galáctico, círculo exterior del extragaláctico<sup>1140</sup>.

Y si el ojo representa la ventana de la contemplación, el punto en donde el hombre y Dios se rencuentran, tendrá que pasar antes por la comprensión auditiva, allí donde se percibe el tintineo misterioso del secreto y se hace inteligible el silencio. El oído acoge a Silencio, el eón madre de todos los seres emitidos por el Abismo, mantiene la atención que es comprensión, refinamiento o agudeza desde donde se hace sensible a la música cósmica. Guarda entre sus formas laberínticas todo aquello que es comunicable, que puede ingresar por medio de la persuasión como un veneno mortal, por lo cual debe entrenarse en el ejercicio de saber escuchar, filtrando todos aquellos conocimientos que provienen de la filosofía.

Algo similar, podría decirse respecto al olfato y al gusto, en donde cada una de las cavidades que los conforman, les permite, por una parte, encerrar el suave olor de los aromas ultracelestes; y, por otra, colaboran al gusto, ubicado en el órgano de la palabra, a detectar la calidad de la intensidad del mensaje divino. No estamos así, sino intentando definir las funciones de los sentidos, especificando su actividad sublime tal y como debe ser más allá de su alejamiento de la carne. Es decir, el asceta o Gnóstico, debe perfeccionar estos instrumentos corporales sacando de ellos su mayor provecho y refinamiento, facilitando orientarse con mayor precisión en las alturas celestes, logrando así una mayor concentración en la labor de detectar y detallar los fenómenos de origen divino. Y, así, en una sola operación dirigida por el tacto, debe conseguir palpar la unidad absoluta y fundamental de la finitud humana y la infinitud divina. El paralelo entre los círculos cósmicos, lugar en el que habita el eón Silencio y entre los que se expanden los olores y las cifras que dibujan el paso hacia el mundo pleromático, demuestran que el cosmos y el hombre están hechos de la misma materia y son portadores de la misma chispa luminosa. En esa forma, en cada uno de estos sentidos hiperdesarrollados se encuentra la vía, el signo, el mensaje, el aroma o el número que pone sobreaviso al hombre que hay aún una esperanza de liberación. Así, esta investigación iniciada por los Gnóstico en lo más recóndito de las inmensidades nocturnas e infinitas, se va reduciendo paulatinamente a una búsqueda en el pequeño infinito-finito de la corporeidad humana. Inclusive, puede limitarse esta experiencia a reducir su búsqueda en un fragmento de este cuerpo, en la forma del rostro, en el cerebro o en el cerebelo, o en uno de los sentidos. El hombre, microcosmos caído entre entidades contrarias e inoportunas, conserva en su interior el frágil recuerdo de su nacimiento malogrado, y mantiene en esa mínima noticia de un pasado superior del que hizo parte, el motivo que lo impulsa a intentar recuperar su original condición.

En este mismo orden de ideas, el sexo también juega un papel fundamental en la correlación microcosmos-macrocosmos. Basílides considera al respecto, que el deseo sexual no debe ser intervenido por las instituciones que intentan canalizarlo hacia formas sociales. El deseo sexual debe saciarse libre de toda ligadura afectiva y matrimonial. Argumento extremo al que no se atreven a llegar los valentinianos, hecho que les evitó en gran parte su condenación en el olvido histórico impuesto por los eclesiásticos a casi todas las demás sectas. Y esto gracias a que, como se anotó en la primera parte, los valentinianos admitieron un cierto control de la

---

<sup>1140</sup> Lacarrier, J. Op. Cit. Pág. 51

actividad sexual por parte de sus miembros, de un lado; y, de otro, la preparación moral que se le exigía al *psyquico* que quería ascender al nivel de *pneumático*, casi era una garantía de buen comportamiento. Así, pues, puede comprenderse que cada secta se aleja del afecto y de la semejanza a la Mismidad ortodoxa, de acuerdo a la mayor permisibilidad que otorgan al ejercicio de la libertad sexual.

De este modo, volviendo al caso de Basilides, se puede observar que la actividad sexual se vinculaba a su búsqueda de la *gnosis*. Un iniciado, que a la manera de los pitagóricos debía soportar la prueba del silencio durante larguísimas temporadas, debía igualmente someterse a la ascesis más estricta. Pero quienes tienen la función de simples discípulos u oyentes, se les deja en plena libertad para que elijan la vía que juzguen mejor, exactamente como ocurría entre los valentinianos<sup>1141</sup>. Mas es evidente, que al contrario de otros grupos esotéricos, los Gnósticos heréticos no dirigieron ninguna regla fija o algún principio prohibitivo en materia sexual. Y es esta, sin duda, la razón de tanto escándalo por parte de los Apologistas y de sus sucesores.

Por lo demás, tampoco puede afirmarse, pues no tenemos forma de probarlo, que muchas de las descripciones de los Padres de la Iglesia no contengan una buena parte de la realidad de lo que sucedía entre los Gnósticos. Es decir, que muy probablemente entre algunas sectas heréticas se practicaron orgías, incesto y homosexualismo. Y, en efecto, sectas como la dirigida por Carpócrates y su hijo Epifanus, no sólo contienen una fuerte injerencia de sexualidad en el desarrollo de sus rituales, sino que la vida sexual está implicada en el conjunto del ordenamiento simbólico y doctrinal.

El mundo es para ellos obra de un grupo de ángeles inferiores, los cuales retuercen en su provecho la voluntad y las intenciones del verdadero Dios. Y de esa desviación surgen graves consecuencias: principalmente, la desnaturalización del deseo del coito, que Dios puso en el hombre y los seres vivos, el cual termina avasallado por las leyes de la sociedad que expulsan, agotan y destruyen la ley divina, suscitando las leyes particulares y fragmentarias de este mundo.

Para poder restablecer la fuente pura del deseo y la ley verdadera, los carpocratianos se ven en la necesidad de violar, siempre y en toda ocasión, las leyes tramposas de este bajo mundo. Estamos ante la inmoralidad erigida en sistema racional. La insumisión total elevada al rango de vía de liberación. Así, el hijo de Carpócrates, Epifanes, muerto a los diecisiete años, nos deja como muestra una pieza de insumisión sexual y social invaluable, *La Justicia*: reivindica en ella, -según las citas que de esta obra hace Clemente de Alejandría<sup>1142</sup>-, la abolición de toda propiedad, el retorno a la comunidad integral de los seres y bienes, o sea, de las riquezas y de las mujeres. Brinda así una visión ingenua del mundo, pero hay en su descripción una sincera denuncia de lo que sentía como injusticia del medio que lo circundaba y de la iniquidad de las leyes humanas. La justicia consiste en una comunidad igualitaria. El cielo es común a todos, a

---

<sup>1141</sup> Cfn. 1ª Parte, Capít. 1

<sup>1142</sup> Clemente, Strom. III 2; también en Monserrat Torrens, J. Los Gnósticos, "*Otras Fuentes*", pág. 261-264 (seguimos su traducción)

ricos y mendigos, reyes y súbditos, sabios o locos, libres o esclavos, pues Dios lo ha hecho para todos los seres de este mundo para que sea un bien común a todos. En igual forma, los animales procrean, engendran y se acoplan según las leyes de una comunidad que les inculca la justicia. El Padre de Todo ha dado la vida a todos y su sola ley fue aquella de la justicia, sin establecer distinciones entre hombres y mujeres, hembras o machos, seres razonables o desprovistos de razón. Las leyes particulares fragmentan y destruyen la comunión con la ley divina. Es eso lo que el Apóstol ha querido decir, según señala Epífanis, cuando exclama que: "Por la ley he conocido el pecado"<sup>1143</sup>. Esto es, que a través de las leyes particulares se destruyó la comunidad y se reconocieron los pronombres posesivos lo "mío" y lo "tuyo"<sup>1144</sup>.

Y, en efecto, este precoz predecesor de Rousseau, comprende claramente que cuando se transgrede la comunidad y las normas de igualdad, se da paso a la injusticia. "Dios hizo todas las cosas comunes para el hombre, y al juntar también en comunidad a la hembra con el varón y al unir del mismo modo a todos los vivientes, mostró que la justicia consiste en la comunidad en igualdad"<sup>1145</sup>. Sin embargo, los hombres han renegado de esa comunidad y dicen que: "el que ha tomado una mujer, que la conserve, cuando todos podrían tenerlas en comunidad, como se muestra claramente en los demás vivientes"<sup>1146</sup>.

Epífanis pone de manifiesto, que el deseo sexual es la base de la conservación de la especie humana, y por ello mismo es divino. De modo que no puede haber nada más absurdo que aquellas frases como: "Tú no desearas los bienes ajenos", o "Tú no desearas la mujer del vecino", pues ambas prohibiciones niegan el origen divino de la comunidad y reducen la existencia a la perpetua división de los bienes.

De estas declaraciones se puede deducir fácilmente, la práctica de la libre comunidad de mujeres y bienes entre los seguidores de Carpócrates y su hijo. El horror que expresa Clemente en su comentario, de lo que debió ser esta comunidad, es suficiente para dejarnos imaginarla: negación radical del matrimonio, de la familia y de la institución eclesiástica, considerados todos ellos como un engaño soberano. En esa situación, Carpócrates, consideraba que se debía expulsar la substancia del mal combatiéndola con sus propias armas. Mas para ello se debía tomar como punto de partida la creencia firme en la metempsicosis. O mejor, que si en el curso de esta vida, el alma no ha logrado aprobar antes de su muerte, o si sigue prisionero de la materia por no haber podido derrotar al mal que lo circunda; debe revivir en otro cuerpo hasta pagar su deuda a los jefes del cosmos. Esta amenaza suspendida sobre la vida futura de los discípulos, parece poseer la suficiente fuerza como para incitar a los miembros de esta secta, intentar franquear de una vez por todas el paso a la otra vida, evitando cualquier nueva reencarnación. Y teniendo en cuenta que para Carpócrates el hombre no es culpable, sino los ángeles malvados que desviaron en un principio el curso de la voluntad humana, lo que tiene que hacerse es destruir su obra. El amor libre, las orgías comunes constituyen así esa ascesis destructiva con la que esperan "consumir" el Mal. Este hecho incomprendido por los ortodoxos, les llevó a deducir de su práctica, actos como el incesto, el aborto y el infanticidio. Hechos que no se pueden negar radicalmente, como tampoco debe

---

<sup>1143</sup> Ibidem.

<sup>1144</sup> Ibidem. Str. III 8,2

<sup>1145</sup> Ibidem.

<sup>1146</sup> Ibid.



hacerse caso, sin tomar las debidas precauciones, a las posibles exageraciones de los Apologistas<sup>1147</sup>. En todo caso, es muy probable que el aborto se haya practicado con alguna frecuencia, como es lógico desprender de su doctrina anticonceptiva. Las fecundaciones inoportunas resultantes de la práctica de la vida sexual común, debieron presentarse en más de una ocasión, por lo que necesitaban ser controladas. Además, es apenas obvio que quisieran evitarle a un nuevo ser introducirse en un mundo en el que se le estaría enseñando que debe huir de él. Sin embargo, esto sólo es una conjetura, no existe documentación, por lo menos hasta el momento de escribirse esta tesis, que afirme o niegue estos hechos.

Las declaraciones de Irineo van por otro lado: habla de prácticas con drogas, magia, encantamientos, filtros amorosos y convites. Todas actividades eminentemente involucradas en rituales religiosos que otras sectas, como los basilidianos y los valentinianos, parecen no haber utilizado. Son evidentemente accesorios, y accesorios que debían impulsar su labor combativa, pero en donde el Obispo de Lyon, quiere enfatizar a fin de escamotear su contenido. En una palabra, se quiere ocultar la insurrección carnal y social con que denunciaban estos Gnósticos la inmersión del hombre en un mundo de leyes y reglas, las cuales lo escinden de lo que creen es su verdadera naturaleza.

De todas maneras, se debe dejar claro que los ritos, prácticas, formas de iniciación, no son simples juegos llevados a cabo por una sociedad ociosa dedicada a la especulación y al placer; sino que corresponden a actividades insertas dentro de una doctrina y dentro de una ascesis auténtica y estricta. Técnicas singulares -seguramente más relajadas que las cristianas ortodoxas-, pero vitales y destinadas a vencer la trampa de la nada y a forzar las puertas de la inmortalidad.

No obstante, se presentaron casos aún más controvertidos, como los Ofitas, quienes reivindicaban como símbolo de liberación a la Serpiente; o, los Cainitas, cuyo símbolo será Caín; y otros, como los Setianos, que se presentaban como los seguidores de Seth, hijo de Adán y Lilith<sup>1148</sup>. Todos realizan prácticas ascéticas, un tanto primitivas y rudimentarias, fundadas en textos bíblicos que ellos mismos se encargan de desvirtuar o recomponer. Mas su idea no es reivindicar el Mal en beneficio propio o de un poder determinado, sino como una forma de

---

<sup>1147</sup> Irineo, Lb.I 13,3;25,4,6;26,3...; Hipolit. Lb. V 20,8; 27,4; VI 19,4; VII 32,7- 8.

<sup>1148</sup> En este sentido el mundo moderno se sorprende tanto como los ortodoxos de aquellos tiempos, cuando encuentra símbolos y prácticas esotéricas como las de los Ofitas, los Setianos o los Peratas, en algunas sectas que se reivindicaban satánicas. Mas es necesario aclarar en este punto, que el sentido de inversión de valores que se proponen aquellas sectas, se dirige a una crítica de lo establecido, de las costumbres, o de todo aquello que consideraban alienante contenido en el orden social. Lo que hayan podido tomar de los grupos *gnósticos*, estas sectas modernas, da la impresión de reducirse a un intento por recobrar todos los símbolos que se identifican contrarios a la institución eclesiástica, identificándolos bajo la generalidad de "demoníacos". Mas lo que se debe tener bien claro, es que tal generalización no coincide con la realidad, pues los grupos *gnósticos* que reivindicaron símbolos como la Serpiente, Eva o Caín, no lo hicieron con fines satánicos. Esto no les hubiera significado más que prolongar el orden del mito cristiano, ubicándose en el bando de los sempiternos perdedores; sino que se plantean como una reordenación del mito, y por lo tanto, el trastocamiento de todo el orden vigente fundado sobre el mito y la verdad eclesiástica. En ello radica la condena que reciben por parte de los ortodoxos, y el origen del equívoco por el cual terminan siendo identificados con lo que hoy se encasilla como "demoníaco".

asumir de un modo particular la realidad sin hacerse cómplices de aquella parte que para ellos es el verdadero mal.

Así, los Ofitas radican en la Serpiente el principio del mundo. Su forma cumple con la misma figura que posee el universo. La Serpiente mordeándose la cola simboliza el devenir universal. El ciclo continuo que va desde lo Uno al Todo, y desde el Todo a lo Uno. El círculo que conforma la Serpiente mordeándose la cola se encuentra representando a todo nivel el cosmos y sus círculos que lo estructuran; la Hebdómada, que está constituida por los siete círculos planetarios que van de la Tierra a Saturno y bordea el anillo que separa el dominio de las sombras(el mundo sensible) del reino de la luz. Están así muy lejos de proponer una invocación demoníaca -algo en lo que no creen los Gnósticos-, sino que construyen un símbolo desde el cual se determina lo que se conoce y lo que se desconoce. La Serpiente es el río gigante que envuelve al planeta. También es el intestino replegado en el interior del cuerpo humano. Es un símbolo que señala los lugares de comunicación, transformación y conservación de la vida. Con la Serpiente, los Ofitas pretendían proteger y delimitar todos los procesos que constituyen la vida. En su mitología la Serpiente se ubica entre los árboles de la Vida y de la Ciencia, pues posee el poder de remontar la muerte, mediante sus continuas metamorfosis, y posee, igualmente, el conocimiento primordial en cuanto a la verdadera naturaleza del mundo. En otras palabras, la Serpiente, es el Maestro del hombre. Le enseña a revolucionar la historia desconfiando de Jehová - desenmascarándolo como un falso Dios-, con lo que pretende liberarlo de su nacimiento culpable y su destino de obediencia y sumisión.

Los ortodoxos insisten en sus interpretaciones alegóricas, que la Serpiente sedujo a Eva; y, luego, ésta se encargó de servirle de mediadora para seducir a Adán. Los Gnósticos ofitas reniegan de esta versión. Para ellos, efectivamente, la Serpiente sedujo a Eva directamente, es decir, la poseyó sexualmente; pero, en igual forma lo hizo con Adán, sin ningún tipo de intermediario. Así, a partir de este mito, es muy probable que se haya justificado la práctica de la sodomía, mediante una ascesis repetitiva del acto primordial. Mas este ritual también debía ahondar en abrir la vía del conocimiento y del desengaño a los ojos cegados de la carne. No eran, por lo tanto, prácticas sexuales desprendidas de su contenido religioso y moral(amoral), lo cual provocaba horror en las filas ortodoxas, pues para mayor escándalo encontraban su justificación en cierta lectura y cierto modo de interpretar el *Génesis*. Sin embargo, es evidente que las prácticas eróticas no eran unas técnicas entre otras: el coito normal, el lesbianismo y la felación constituían un nivel especial dentro de las máquinas ascéticas de los ofitas y de algunas otras sectas<sup>1149</sup>. En este nivel se hacía completamente claro la intención de invertir las relaciones entre el hombre, el mundo y sus semejantes, de un modo que era casi imposible de captar con tal nitidez en el desenvolvimiento de otras máquinas de alteración subjetiva.

Una actitud similar se puede detectar entre los Peratas. Su nombre, según lo reseñan con frecuencia los comentaristas, deriva del griego *PÉRAN*, que significa “franquear”, “traspasar”. Nombre suficientemente significativo como para indicarnos que su vía de acceso a la libertad se enrumba por los caminos que las otras sectas recorren: técnicas eróticas heteromorfas, repetidoras del acto primordial de la Serpiente. O, como sucede también en el caso de los

---

<sup>1149</sup> Como los Barbelognósticos, quienes añaden el “coitus interruptus”, el incesto y la fetofagia, según San Epifanio en *Panarion*, 26.17.4 (comentado por Lacarrier, op. cit, pág.126 y Filoramo, G. op cit. Pág.183y ss.)

Setianos - los hijos de Adán y Lilith, según la tradición hermética-, quienes insisten en la mitología erótica como origen del cosmos. Éste es resultante de la fornicación entre los eones del universo y los poderes originales. Más que cualquier otra secta, se privilegia a través de esta mitología al sexo femenino. La mujer es la imagen del mundo, su matriz portadora acoge las improntas de todas las criaturas. Especie de vientre grávido que representa al cielo como una bóveda penetrada y fecundada por la redondez de la Tierra.

Desde ahí se desprende todo un paralelo entre el vientre fecundo y el nacimiento del cosmos: los esfuerzos del parto, las contracciones, el proceso obstétrico, reproducen a escala humana la forma como se produjo el mundo. Espumas, vientos y torbellinos son las crisis matriciales de pesadas olas que transportan las semillas del cielo. Semejantes a las tormentas infinitas, obran en medio de ciclones de *pneuma*, de viento que se fundan, también allí, en la imagen de la Serpiente. “De ese viento, es decir, de esa serpiente, provino el principio de la generación”<sup>1150</sup>. Se reparte sobre la Tierra, al pie del árbol de la vida o en las aguas cercanas a las riveras del mundo primordial, el coito reptilino por el cual surge nuestra existencia.

La Serpiente, el animal maldito por excelencia para el cristianismo ortodoxo, se contrapone y se eleva al máximo pedestal sagrado. Es el símbolo de la rebeldía. Representa la contravía, que pretende desentrañar aquellos elementos que el cristianismo encubre desde el principio: la enajenación social y material. Así, otras sectas en vez de utilizar a la Serpiente como símbolo liberador, acuden a otros rebeldes bíblicos, como Caín. El primer homicida de la humanidad, fuera de ello con agravante incluido, hace pensar a los ortodoxos que estos son defensores del fratricidio. Mas, lo que en realidad quieren sacar a la luz, son los elementos enajenantes de la familia. Hacen de Caín su héroe mítico, y de su acto una proeza, contraria a toda interpretación que tienda a condenarlo. La imagen de Caín, modelo antifilial, se convierte en una invitación a rehuir la procreación y la fundación de nuevas familias, buscando con ello reconstruir la unidad original del mundo, de ese tiempo inicial donde nada estaba aún escindido. Y creen observar allí, la vía para entrar nuevamente en posesión de la inocencia edénica.

Esta son las constantes generales de cada secta Gnóstica, ingenuas, quizás, exageradamente desarticuladas; pero, en cada una de ellas se procura un territorio en donde afincar una forma especial de vida, como espacio de resistencia. Esa es la razón, por la cual encuentran en el sexo la mayor motivación de escándalo y de revuelta social, pues como afrenta liberadora controvierten todas las prohibiciones que se les vienen imponiendo desde el orden imperial y desde la moral de sus colegas ortodoxos.

Ahora, de esa posición contestataria es, precisamente, de donde surge, en contrapartida, la reacción ortodoxa. Pues es absolutamente cierto que muchos de sus ritos y creencias llegaron a oídos romanos como si fueran prácticas cristianas tradicionales. De ahí que Tertuliano en su *Apologético*, prácticamente exclame airado, que el carácter comunitario del cristianismo se refiere a todo, menos a las mujeres<sup>1151</sup>; que Orígenes se ponga en guardia ante el ausente y

---

<sup>1150</sup> Hipolit. Refut. Lb. V 19,18

<sup>1151</sup> Tertuliano, Apolog. XXXIX 8

confundido Celso, señalándole uno a uno los fundamentos del cristianismo a fin de que se establezca nítidamente la distancia entre lo que cree un cristiano y lo que lo piensan judíos y gnósticos, e inclusive los propios paganos, respecto a la virginidad, el incesto o la sodomía, o sobre cualquier otra conducta moral<sup>1152</sup>; que Clemente escriba una moral sistemática, tan aproximada a los modelos estoicos, que apenas logra diferenciarse lo que es pagano de lo que es cristiano. Sin duda, los ortodoxos ven seriamente amenazada su tranquilidad social como resultado de las costumbres de los Gnósticos, por lo cual se tienen que preocupar en hacerles frente con una estructura ontológica, lógica y ética desde la que se establezca sólidamente su orden de “familiaridad”, su Mismidad. A partir de esa línea divisoria se hace posible determinar: lo que cabe dentro de ese orden; lo que debe ser considerado de inferior categoría, pero que puede ser reivindicado como válido en el interior de ese orden de creencias; asimismo, lo que debe ser excluido, las formas de segregación que no provoquen bruscas rupturas, o que posibiliten volver a recuperar al infractor dentro del orden; o, finalmente, los casos en donde ya se debe decidir el rechazo absoluto. Y en cumplimiento de ese rigor, privan todo lo “desemejante” de su propio contexto, lo revisan desde el esquema del orden cristiano, catalogando lo anormal y lo desviado que, en materia religiosa, recibe el nombre de herético.

En conclusión, el intenso resquemor que produjeron los Gnósticos -especialmente las sectas que hicieron del cuerpo su principal vía de escape-, radicó en que traspasaron la frontera colindante con el territorio de “lo prohibido”, el espacio acotado para el secreto fundamental, el sexo. Elemento sobre el cual recae prácticamente toda la pedagogía ortodoxa, desde la educación del Gnóstico o sabio cristiano, dirigido a suprimir al máximo cualquier pequeño motivo que permita renacer una chispa de deseo erótico; hasta las más amplias y direccionales orientaciones que la Iglesia, a través de sus “sabios”(obispos o sacerdotes), imprime sobre los simples creyentes, encauzándolos y encadenándolos a una vida de sumisión y reproducción marcada por la constante de su condición pecadora.

Así, los Gnósticos al sacar a la luz la sexualidad, insertándola dentro de la problemática religiosa, expresan cómo la base de cualquier esfuerzo por modificar los valores establecidos y los que van a imponerse en el cristianismo; y cómo toda liberación espiritual o social, si quiere ser eficaz, debe liberar en primer lugar al sexo. De manera, que la actitud contestataria e insumisa de los Gnósticos, no significa una invitación a ultranza a llevar una vida sexual desenfundada, sino a dejar en manos de cada individuo o de cada comunidad particular, la decisión de responsabilizarse y relacionarse con su cuerpo y su sexo como a bien desee: ora, como *enkratita*, absteniéndose totalmente de toda actividad sexual; ora, realizando una actividad sexual acorde con los deseos y aspiraciones espirituales, según ocurría entre basilidianos y valentinianos; ora, haciendo de la sexualidad una actividad compulsiva y centro de su ascesis, como ocurre entre las sectas libertinas. Mas lo importante reside en tratar de revivir en esa materia de la cual está compuesto el cuerpo de cada hombre -mediante ascesis integral o derramando todo el deseo erótico-, la centella que se oculta en nuestro interior y que, según los Gnósticos, corresponde a nuestra verdadera realidad.

---

<sup>1152</sup> Orígenes, Contr. Cel. Lb.III,36;IV 48;VII 48,49.

**CAPITULO 3.**  
**PEDAGOGÍA UNIVERSAL**  
**VS.**  
**DESPEDAGOGIZACIÓN PERSONAL**

En una ocasión anterior comparamos la Mismidad en que se encierra el cristianismo ortodoxo con un aula de clases, relación que a medida que avanzamos se ha hecho cada vez más estrecha. Si bien es cierto que el aula de clases no es un invento del cristianismo, por lo menos del cristianismo de esta época; así como tampoco lo es el proceso educacional en sí mismo considerado y que corre paralelo a su doctrina; si son, en cambio, méritos del cristianismo de estos tiempos, hacer de la educación doctrinal y moral un proyecto universal, un instrumento de agrupación social según la relación que tenga cada individuo con la fe y el conocimiento.

En otras palabras, la “teoría pedagógica” de los doctrinantes cristianos, inserta a toda la humanidad en una aula de clases gigantesca en donde funciona un proceso de educación que acoge a toda la humanidad. En tal espacio a los “simples” les corresponde una forma de educación orientada y dirigida por los jerarcas eclesiásticos. Los “simples”, que son las mayorías o las masas de creyentes, aprenden en las Iglesias y sólo en ellas, o en lo que las representa, puede enseñárseles bajo la mirada atenta de un sabio-gnóstico-sacerdote. En esta forma la estructura de la Mismidad se conserva en tanto se mantenga la relación disimétrica “catecúmeno-discípulo” o “modelo-imitador”. De donde cualquier intento por invertir esta simple relación significa mucho más que el esfuerzo por innovar al interior de un aula de clases(Mismidad), representa peligrosamente una inversión del orden moral, político y teológico.

Las descripciones que a este respecto hace Tertuliano, siempre tan extremistas,- y por lo mismo-, permiten percibir los alcances de ese peligro en toda la dimensión con que fueron temidas por los ortodoxos. Razón por la cual debemos volver a una de sus obras, *De Praescriptione*, en donde nos describe el funcionamiento de una *didaskalia* Gnóstica; así:

“Que no se olviden las descripciones de las conductas de los heréticos, cuan fútiles, cuan terrenas, cuan humanas, sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina, de modo congruente con su fe. De acuerdo a ello, no se sabe quién es el catecúmeno, quién es el fiel; al mismo tiempo escuchan, al mismo tiempo oran; inclusive lo mismo que le sobreviene a los paganos, echan a los perros lo santo y a los puercos perlas(sin duda falsas). Quieren que la simplicidad sea la ruina de las disciplinas; de cuanto nosotros ponemos cuidado ellos lo llaman “adorno”. Nada les interesa a aquellos, permiten la diversidad en sus sistemas, por lo que conspiran en vencer la única verdad. Todos están hinchados de orgullo, todos prometen la ciencia. Los catecúmenos son “perfectos”(bautizados) antes de ser instruidos.

Lo mismo ocurre con las mujeres heréticas. ¡qué impúdicas! No se atreven a enseñar, contender, exorcizar, prometer curaciones y, acaso, bautizar? Sus ordenaciones son temerarias, sin seriedad, inconstantes. Ahora colocan(*imponen sus manos*) a neófitos, ahora a hombres atados al siglo, ahora a apóstatas nuestros que por ambición éstos comprometen, pues por la verdad no pueden. En ninguna parte se avanza con más facilidad que en el campo de los rebeldes, donde cualquiera de ellos puede ser promovido. Así, hoy uno es obispo, mañana otro; hoy uno es diácono, mañana será lector; quien hoy es presbítero mañana puede ser laico. Pues ellos encargan a los mismos laicos las funciones de sacerdote”<sup>1153</sup>.

Este terrible caos, que irrita tanto a Tertuliano, no es sino la expresión de lo que “no debe ser”. El Cartaginés, como sus contemporáneos ortodoxos, tienen muy en claro que la Iglesia está conformada por dos elementos bien definidos: los que necesitan la educación salvadora y los que pueden enseñarla.

De los primeros, se señala implícitamente que ellos deben aprender en una sede institucional, que el saber no les pertenece ni pueden producirlo por sí mismos: éste le pertenece a la institución y así el saber institucional es producto de sí mismo, por lo que sólo es posible su enseñanza a través de sus representantes. Los *simpliciores* deben ser segregados a la categoría de “inmaduros” sometidos a la autoridad de un maestro, sacerdote o jerarca. Se les trata como “rebaño”, o como “niños”(*nepios*) desprovistos de razón, a los que hay que guiar e instruir.

La salvación institucional dice a los “simples” y a los propios “sabios” que para poder enseñar, debe ejercerse la autoridad en un recinto sagrado. Elemento que en este momento histórico, no implica necesariamente unos muros y un espacio territorialmente definido dentro del orden de la urbe, sino un lugar provisional -removible fácilmente en tiempos de persecución-, o con un sentido más permanente asemejándose al *didaskaleion* pagano, ubicada en lugares laterales al foro, que en este caso se establecerán en las propias iglesias <sup>1154</sup>. Sin embargo, lo que importa es que en ese espacio quedan acogidos también aquellos creyentes que pasan su vida fuera de un ambiente puramente religioso. Así, la institución reclama del sujeto la totalidad del tiempo y de sus energías. De modo que el Maestro-Sacerdote deviene en custodio, orientador y hasta terapeuta del “simpliciore”<sup>1155</sup>.

El catecúmeno o gnóstico ortodoxo, debe actuar como un guía del discípulo a lo largo de un ritual prolongado y laberíntico. Arbitra el cumplimiento de normas y administra las intrincadas rúbricas de iniciación a la vida. La educación se transforma en un teatro en donde la historia

---

<sup>1153</sup> Tertuliano, De Praescr. XLI 1-8. (El subrayado y lo que se encuentra entre paréntesis y cursiva es mío).

<sup>1154</sup> Marrou, H.I. op. cit. Pág.392

<sup>1155</sup> Este monopolio del tiempo y del espacio sólo es comparable a la forma como se practica la educación moderna. Únicamente en nuestro tiempo se ha logrado un sistema que supere al proceso de adoctrinamiento cristiano de los primeros siglos. En un ambiente que sin tener una finalidad metafísica definida claramente, pero seguramente inspirada en la cristiana, consigue que el individuo pase su vida educándose, asimilando procesos de producción bajo la atenta mirada del maestro, el instructor o el jefe.

sagrada de Jesús conforma la escena para la adquisición de una forma de vida permanentemente determinada. Sin intención de producir un conocimiento profundo -v.g. las *homilias* de Orígenes, o *el Pedagogo* de Clemente-, somete a los alumnos a ciertas rutinas básicas en donde el creyente puede conformarse a un tipo de vida sin inquietudes y sin aspirar a niveles más exigentes.

El catecúmeno también es un moralista, reemplaza a los padres de los jóvenes iniciados, intercede por ellos ante Dios, y en la coyuntura de los tiempos que transcurren, les enseña a asumir una actitud frente al Estado. En otras palabras, adoctrina respecto a lo bueno y lo malo en cualquier plano de la vida. Clemente nos prueba que el Pedagogo se presenta a cada individuo y le asegura que se sientan hijos del mismo Dios<sup>1156</sup>. Por ello, la actitud del catecúmeno es también la del terapeuta, está en poder de hacer uso de su derecho a intervenir en la vida privada de cada creyente, a fin de apoyarlo en su desarrollo como "persona". Le persuade para que se someta a una domesticación de su visión de la verdad y de su sentido de lo justo. Controla el cumplimiento de sus ejercicios disciplinarios y mide sus progresos en el control de sí mismo y en el desarrollo de sus conocimientos<sup>1157</sup>.

Toda acción particular del individuo sobre sí mismo queda virtualmente anulada. El gnóstico ortodoxo funde en su persona todas las funciones de autoridad moral y espiritual( ya que aún no podían asumir las del ámbito jurídico); y con ello determina el estilo de la comunidad cristiana<sup>1158</sup>, mediante el proceso que debe preparar al creyente a "habitar en la tierra como si ya viviera en el cielo".

En consecuencia, el sabio ortodoxo tiene como función inmiscuirse en los asuntos particulares de cada discípulo, al tiempo que predica a un público obligado. Ahí está la razón por la cual los ortodoxos demuestran tan poco aprecio por las masas incultas que conforman la base misma del cristianismo. Pues evidentemente, estas masas están compuestas por individuos que llegaron a la fe, generalmente atraídos por otros compañeros, familiares o predicadores de un nivel cultural cercana o similar al de ellos mismos. Así, asimilan lo que quieren y como lo quieren. De modo que cuando caen en manos de uno de estos grandes sabios, quienes pretenden convencerlos por todos los medios de qué es lo que deben creer y cómo respecto a la doctrina y las prácticas religiosas, sienten que los están atropellando. Sienten que son violentados al intentar reorientar sus creencias, encaminándolos hacia un conjunto de ideas que les son completamente incomprensibles o impracticables. Ideas que van desde la concepción de un dios personal, que se encarna y al mismo tiempo es abstracto, hasta prácticas tan irrazonables para la mentalidad popular de estos tiempos, como la monogamia. En este punto el proceso de educación se convierte en un proceso de sumisión y ortopedia de las creencias de las masas, el cual obviamente terminará expresándose en la asimilación

---

<sup>1156</sup> Clemente, *Pedag.* I 63,3

<sup>1157</sup> Obsérvese este proceso en el cristianismo monástico, según lo describe Foucault, Michel. "*El sexo como moral* ", en *Saber y Verdad*, De. La Piqueta, Madrid, 1985. Pág. 86-90

<sup>1158</sup> En efecto, si se observa con atención, desde la época en que debió morir Orígenes (aprox.250) y la expedición del Edicto de Milán(315), todo esto se transformó en el estilo de la sociedad occidental.



mecánica de reglas generales de tipo moral, y en la asimilación de misterios por los que no se debe preguntar<sup>1159</sup>.

La mirada autoritaria del “pedagogo” ortodoxo confunde moralidad, religiosidad y vida personal en una unidad, de modo que transgredir tal unidad es cometer un delito *nefastum*, un ataque contra la autoridad divina. El pecador no puede dejar de sentirse un delincuente, un libertino o un inmoral. Y durante todo el proceso educacional -que dura toda una vida-, no logrará alcanzar la tranquilidad que anhela. Y en ello reside el fundamento de la pedagogía divina: se nace pecador y con la “conversión” se consigue suavizar la angustiante zozobra en que vivía como infractor, mediante una “reeducación” dirigida a rehabilitarlo a través del temor y el amor a Dios. Mas la amenaza del pecado habitará en todo su ser, en su cuerpo, en su alma, en su exterioridad. Hasta el último día de su vida carnal y más allá de ella, esa amenaza siempre le acompañará. Por ello nunca alcanzará plenamente la *hexis*; nunca será “perfecto”, siempre tendrá que estar educándose.

Sin duda, aún estamos muy lejos de la escolarización moderna, y apenas rozamos los confines de la educación medieval, pero se respira en el ambiente un aire de familia que los emparenta: gregarismo, clasificación y sumisión, mediante los cuales se ordena a toda la sociedad en pos de adaptarse a un orden político o económico. En este caso, la sociedad cristiana pretende adaptarse a través de todo este sistema a un orden despótico, por lo que se explica esa necesidad imperiosa de un guía permanente, de un modelo educacional que represente su propia andadura y hasta el sentido de su existencia en un orden dominado por un poder político, que aún no es cristiano, y un medio cultural que les sigue siendo hostil. Imitación, que en el mejor de los casos puede llevar al cristiano a la *gnosis*; como en otros al martirio. Últimos grados de la educación divina, en donde se expresa la voluntad de la Providencia, otorgándoles a unos la gracia del Conocimiento Superior; y a otros, la gracia del sacrificio a través del poder terrenal del déspota. Ambos casos no se excluyen sino que se complementan. El ideal es que sea uno solo, gnóstico y mártir. Síntesis en el que se resume todo el dolor y el sufrimiento soportado en la adquisición de la ascesis, como en la tortura y en la hoguera. Ningún mal, ningún daño recibido o infringido por la autoridad o la naturaleza resulta inútil al cristiano, toda forma de dolor o sufrimiento constituye una experiencia educativa y formativa de su estructura personal.

En esta forma, la Historia Sagrada de Jesús constituye todo el programa pedagógico del ortodoxo, surge como un ritual de iniciación que introduce al neófito en la carrera sagrada de la salvación. Por este motivo para el ortodoxo es fundamental establecer quién es el catecúmeno y quién el discípulo, pues el misterioso saber está en manos exclusivas de la jerarquía y nadie más. Son ellos quienes pueden practicar el ritual propiciatorio, como mediadores entre el creyente y Dios que les otorga privilegio y poder. Ritual de expropiación que marca a los desertores con el fuego de la herejía y la declaración de irracionales, charlatanes, viciosos, inmorales y condenados eternos.

---

<sup>1159</sup> Cfn. 2ª Parte, Capít. 5. Nral. a).

Cuando Tertuliano se escandaliza por la facilidad con que los Gnósticos heréticos se promueven entre ellos, - siendo “uno obispo, y luego otro”, o siendo un día “diácono, y al otro día laico”-, recuerda a *contrario sensu*, que en la pedagogía divina se funde el crecimiento dinámico del creyente, que depende siempre de un “sabio” reconocido y permanente, con el crecimiento bajo el sentido de omnipotencia y fidelidad que hace que el discípulo sienta la necesidad de repetir la misma operación con otros. Por vocación, inculcada en el proceso educativo, se reproduce el nuevo educador al interior del *didaskaleion* ortodoxo; y, por tradición, desde los tiempos de los apóstoles, los discípulos creen que después del aprendizaje con el maestro, tienen que ir y enseñar a todas las naciones a salvarse.

Este efecto es propio de la educación dirigida a los futuros “sabios”, más que de la preparación de los simples. Hecho que se evidencia si recordamos que es a aquellos a los que se dirige elegantemente Orígenes, y en forma más compleja Clemente. Pero en cuanto se refiere a “inmaduros”, de los que no se espera un elevado crecimiento, las rigurosas disciplinas que ayudan a formar heroicos sabios, tienden a ser extendidas bajo la fórmula de reglas generales que cobijan a toda la masa de creyentes indiscriminadamente, y su educación se reduce a este simple aprendizaje. Mientras que los “sabios” entran a monopolizar los más selectos conocimientos y la filosofía pagana, con lo que esta apropiación de riquezas intelectuales se convierte en un fortín desde el cual establecen su autoridad sobre las masas de “simpliciores”. A estos últimos se les promete el Paraíso, a cambio de que se mantengan en la fe y la obediencia a las reglas; y a los segundos, se les promete la Perfección, que alcanzarán más allá de esta vida, siempre y cuando hagan de sus vidas ejemplos terrenales de la imitación de Cristo, al mismo tiempo que se conviertan en una suma de conocimientos que contribuyan al progreso de la Mismidad y a su protección. Gracias a ello, indefectiblemente, gozarán de autoridad e influencia sobre los miembros del cuerpo eclesiástico, y podrán pertenecer al equipo de dirección que rige los destinos de la Iglesia. Razón por la cual no se puede esperar que un obispo sea mañana laico o viceversa, pues cada función que un individuo desempeña es el resultado de la impronta o el sello que la educación ha dejado en él. De manera que en un proyecto universal, como el diseñado por los ortodoxos, nadie - ni los esclavos- escapan a la mirada estratificadora de la educación doctrinal. Todos somos sus productos resultantes: *personas* más o menos formadas, según el grado de participación en semejante proyecto educacional.

Y si no se puede educar sin antes no haber sido educado por otro instructor oficial, mucho menos se podrá bautizar, exorcizar, deliberar o curar si se es mujer. Las mujeres no tienen acceso al *didaskaleion* ortodoxo, por ello les está prohibido llegar a escalar los más altos niveles de *personificación*. Su educación es la misma que la de las masas (*PISTIS KOINÉ*), y su saber incompleto y rudimentario máximo la admite como modelo de castidad entre las viudas; de virginidad, entre las más jóvenes; o como mártir, pero nunca como educadora o sacerdotisa de otros miembros diferentes a niños o mujeres. Ante lo cual, nos encontramos en este período con la narración de una expropiación abierta y radical del saber. A partir de allí se funda el poder de la jerarquía eclesiástica, como hoy en día el de las jerarquías científicas o académicas. Saber y poder desde el que se divide a la sociedad en “sabios” y “simples”; “hombres santos” y “mujeres castas”, paralelamente a “monógamos” o “incontinentes”; “Pastores-Pedagogos-Sacerdotes” y “Rebaños-Discípulos-Niños”.

Unas líneas más adelante del texto citado, Tertuliano enfatiza respecto a quién le debe corresponder la administración de la Palabra, y cómo los Gnósticos heréticos se han propuesto la tarea de no convertir a los paganos, sino en pervertir a los cristianos<sup>1160</sup>. Argumento que nos sirve de pretexto para poder determinar en qué consistía ese monopolio del saber y sobre quienes recaía. Así, previene a sus discípulos respecto a los límites de la unidad doctrinal, y cómo en ellos se excluye la superstición: magia, astrología y todo tipo de búsquedas vanas, provenientes de falsos seductores, filósofos y charlatanes. De este modo, se establece la segunda coordenada con que compone el recuadro de la ortodoxia, la de la jerarquización del saber y la exclusión de cierto tipo de conocimientos. Coordenada que se dibuja perpendicular a la de la jerarquización social según el conocimiento doctrinal y la virtud. En este sentido, se promueve la idea de que hay unos conocimientos válidos y serios, tamizados por la legalidad que les proporciona la lógica, la tradición doctrinal y su adecuación a la Regla de Fe. Hecho que inmediatamente condena a la mayor parte de las técnicas empleadas por los Gnósticos, no sólo por subvertir la lógica en que se funda el cristianismo, sino por aparecer su uso escamoteado por los doctrinantes en la tradición bíblica; o, simplemente, porque sus tradiciones astrológicas, mnemónicas, numerológicas o ritualísticas contienen un sentido estético y metafísico de la existencia, que ni siquiera coincide con las formas a que está acostumbrada la cultura grecorromana - cultura con la que el cristianismo quiere hacer ruptura pero sin perder su tradición, ni dejar de complacerla mientras tal suceso ocurre; o, sencillamente, pertenecen a corrientes doctrinales radicalmente opuestas a la doctrina cristiana.

No obstante, el hilo conductor, el centro que rige la estética del buen creyente, el hombre bien educado, no se localiza ni en sus profundos conocimientos, ni en la comprensión de su existencia inserta dentro de una ontología, sino en su “género de vida”, pues, señala Tertuliano, “la disciplina es el índice de la doctrina”<sup>1161</sup>

Índice, señal o criterio de la doctrina, la disciplina es la praxis que hace de la concepción teórica ortodoxa una realidad. Esto es: a través del rigor y la repetición se hace el “hábito” (*HEXIS*), hasta el punto que el discípulo llega a actuar bien “naturalmente”, como si así lo hubiese hecho desde siempre y por siempre. En eso reside, en el fondo, el modo como se desarrolla la doctrina religiosa, en hacer que eso que fue hecho por naturaleza bueno, vuelva, a través de un proceso estricto y repetitivo, a ser lo que era, una “naturaleza inocente”.

Dicho en otra forma, recuperar la naturaleza o establecer con el “hábito” una “segunda naturaleza”, configura un estado opuesto a todo lo que el hombre transgrede con su deseo. Naturaleza y fe religiosa en ningún momento se contraponen en el cristianismo ortodoxo. Clemente y Tertuliano, tomando como base el estoicismo, adaptaron perfectamente la doctrina religiosa a un proceso “natural”. O mejor aún, fundan la naturaleza sobre el mito de la pérdida de inocencia humana<sup>1162</sup>. Antes del pecado, hombre y naturaleza se compenetraban en forma absoluta, producida la caída como producto de una acción *contra-natura*, desaparece esa identidad. La educación es un proceso de reacondicionamiento y recuperación de ese estado

<sup>1160</sup> Tertuliano, De Praescr. XLII

<sup>1161</sup> Ibidem. XLIII 2

<sup>1162</sup> Cfn. 2ª Parte, Capítulo 1, Nral. 2; Capít. 2, Nral.3

natural. Y si bien el sistema educativo está compuesto por una serie de artificios destinados a reorientar la mirada y la voluntad del hombre; su fin radica, precisamente, en que se observen los acontecimientos naturales, los desastres, el hambre, la guerra, el dolor y los sufrimientos como integrantes de una armonía natural y necesaria<sup>1163</sup>

En ese sentido, señala Clement Rosset, que “la idea de causa sobrenatural sólo es posible a partir de “causas naturales”, que autoriza a interpretar cualquier fenómeno como “resultado” de un principio o de una serie de principios”<sup>1164</sup>. Lo que quiere decir que todo lo que participa de un finalismo y un dinamismo, como es el caso del cristianismo ortodoxo, alcanza su coherencia racional mediante un motivo o causa suprracional y un fin, igualmente, trascendente. El Dios Agnostos se hace manifiesto a través de los principios y las fuerzas que actúan en forma avasalladora sobre el hombre, pero al final le demuestran su bondad y la armonía de su acción providencial.

La educación cristiana ortodoxa, encuentra en esa explicación su razón de ser; esto es, que tiene como tarea rehabilitar al hombre. El creyente siente que es actualmente como es por su culpa, por el delito que ha cometido en contra de la creación divina. Sin embargo, a través de una educación en la naturaleza, en la observación de sus fenómenos, en la aceptación y en la adaptación a ellos logra comprender cuál es la “recta razón” a la que debe obedecer, la vía correcta que a través de la Ley Natural (Ant. Testamento), y la transformación personal (Nuevo Testamento e *imitatio Christi*), consigue restablecer la condición original que constituye su esencia existencial.

De este modo, nos encontramos con que la “recta razón” coincide con la vía de recuperación de la naturaleza; por lo tanto, que razón y naturaleza son lo Mismo. Mejor aún, la Mismidad, como Regla de Fe y conjunto de conocimientos y comportamientos aceptados dentro de ella, se pone en práctica en el mundo creado por la Autoridad Suprema sobrenatural. Así, no sólo coinciden *natura* y *ratio*, sino que ambas son concomitantes a la doctrina ortodoxa. El Ser Absoluto causa lo creado, y el fin de lo creado es el orden universal; por consiguiente, el principio y el fin de lo creado y lo ordenado racionalmente, es la Razón Absoluta y la inmortalidad.

Nos encontramos así, con que la Mismidad no es más que una “ilusión” de cómo deben ser las cosas.<sup>1165</sup> Un anhelo en el que el creyente transpone su deseo, y se reconoce como criatura en armonía con todo lo creado, como parte de un plan universal. Hecho que lo conduce a insertarse en una línea infinita de aprendizaje, pues en la medida que es criatura siempre será un ser segregado, inferior, que tendrá que vivir sometido a ese proceso sin jamás alcanzar la perfección buscada. Vivirá en pos de una promesa trascendente: llegar a recuperar la semejanza al Creador; esperanza que le permitirá sobrevivir afincando sus expectativas en un mundo mejor, allí donde no hay pecado, error, deseo o experiencia humana.

---

<sup>1163</sup> *Ibíd.*

<sup>1164</sup> Rosset, Clement. La Antinaturalidad. Edit. Taurus, Madrid, 1974. Pág.36

<sup>1165</sup> Rosset, Cl. OP. Cit. Pág.28 y ss.

Mas como ya lo hemos reiterado innumerables veces, esa promesa de regeneración sólo es posible en la medida que el creyente haga de la doctrina un “hábito”; es decir, cuando su actuación se automatice hasta el punto que parezca natural. Actitud que resulta después que se repitan dinámicamente, hasta la saciedad, las creencias, los gestos y los ritos. Repetir las disciplinas y la Regla de Fe, actuar como si jamás se hubiese dejado de ser puro e inocente, hacen la costumbre, el “género de vida” consecuente con la doctrina y aseguran la obediencia de modo natural.

Mientras el cristiano repita en su propia carne la historia de Cristo, seguramente habrá de conseguir su condición original, limpio y sin pecado. Pronto comprenderá que todo lo que hay es como debe ser. Que el orden social, la autoridad, los procesos naturales y la propia regeneración humana son necesarios y tienen una razón de existir. Bajo esta comprensión que logra la reiteración o el “hábito”, el neófito una vez recibe el bautismo, sabe que poco a poco toda la humanidad debe seguir ese mismo destino; y, que gracias a ese proceso educacional se encontrarán en la debida forma, en el estado de “madurez” necesaria para el restablecimiento de su condición original. Que llegarán a poseer -como querían los ortodoxos- una “segunda naturaleza”, la cual les hará superar el estado degradante con que entraron al mundo terrenal.

En este orden de ideas, el cristiano ortodoxo hace patente que su fórmula de la *imitatio Christi*, o de “habitar el mundo como si ya viviera en el cielo”, que aconseja San Pablo, no es sino un “anhelo”. Una forma de eludir la realidad del mundo presente, al mismo tiempo que lo acepta tal y como está, considerándolo necesario para el cumplimiento de sus fines trascendentes. Sin una humanidad libre y pecadora no se justifica todo este proceso de salvación; y sin esa culpa y esa libertad, aún menos se hace necesario el proceso de educación, y todos los demás mecanismos, instituciones y “padecimientos”, requeridos para el desarrollo de ese proceso de “crecimiento” universal de la humanidad. En un caso así, todo es “natural”(causa-fuerza), todo debe pasar por un proceso racional(necesidad, efecto), y todo debe partir y culminar en un mito totalizador que restaura el orden original(*apokatastasis*, fin de la Historia, etc.). Allí habrá un tiempo en que todo volverá a ser Identidad, Salvación, Salud Eterna.

\*\*\*

Dirigir la propuesta contraria a partir de un movimiento o una multiplicidad de movimientos que se ordenen a la inversa de sus valores, no significa destruir la *didaskalia* ortodoxa, sino que plantea poner en cuestión la superioridad de la jerarquía eclesiástica, llámese sacerdote, obispo o “sabio”. Plantea cuestionar el contenido de sus discursos que unen metafísica y moral o pedagogía, como teoría y praxis de un orden existencial colectivo.

El Gnosticismo herético fue para su tiempo ese intento de resistencia a la acción ordenativa de los ortodoxos. No sólo era una lucha de opiniones lo que se debatía con los eclesiásticos, sino la determinación de la Verdad desde la cual se ponía de manifiesto como “debían ser” las actitudes humanas. Verdad, que impuesta como una totalidad sobre la sociedad, se orienta abiertamente contra la posibilidad de que el hombre en concreto sea quien dirija su propia existencia.

Y es que el planteamiento ortodoxo encierra en su esquema “yo-mundo-Dios”, una estructura que sustenta una especie de fortificación inexpugnable, en el que se define claramente lo pensable. De modo que como verdad total impide cualquier forma de respiro a sus creyentes, les exige la absoluta sumisión. Un buen cristiano, “*simpliciore*” o “*gnóstico*”, es así, ante todo, un ser juicioso, que ama la disciplina y la obediencia a cualquier otra cosa, que huye de toda dificultad o de todo enfrentamiento con el mundo exterior, y resuelve todo conflicto con más disciplina, más aprendizaje de conocimientos, más ritos. Excluye todos los contenidos sexuales, y vive solícito a la mirada aprobadora del sacerdote, pastor o maestro.

Para anular o crear una vía de escape dentro de ese fortín compacto e inexpugnable, el disidente tiene que adoptar una máscara, actuar como un ortodoxo, disimular sus verdaderas intenciones y luego atacar oportunamente. Se trata de seducir al Espíritu y de sustituir cuidadosamente la verdad de los ortodoxos por otra verdad. En efecto, el Gnóstico herético está obligado a usar las mismas imágenes, las mismas tradiciones e inclusive los mismos ropajes que el ortodoxo. Para apoderarse del Espíritu, para engañarlo y ponerlo bajo su dominio, tiene que iniciar un proceso que empieza en la inversión del propio *didaskaleion* y el sistema de adoctrinamiento eclesiástico, pasando por disfrazar y confundir los contenidos del Antiguo y el Nuevo Testamento, hasta finalmente desplegar sus fuerzas en un asalto radical y definitivo contra el propio Espíritu, la naturaleza y la condición existencial humana.

La historia del Gnosticismo herético comienza en el interior del *didaskaleion*, allí en donde se educaba lo más excelso y granado de la sabiduría cristiana de los primeros tiempos. Tertuliano, en el texto citado, deja entrever cómo en este lugar los heréticos anulan la relación “catecúmeno-discípulo”. Cómo uno y otro aparecen cumpliendo frecuentemente las mismas funciones, “al mismo tiempo oran, al mismo tiempo escuchan”<sup>1166</sup>. De manera que la supresión de la figura del “pedagogo”, de su ejemplo incuestionable, pasa a ser la base de toda una rebelión que ataca en todos los órdenes al sistema ortodoxo.

En primer lugar, la enseñanza ya no se centra en la repetición y memorización de una serie de conocimientos administrados por el representante eclesiástico. El hacer las cosas juntos, implica que lo que se enseña y lo que se aprende no es un resultado, sino un hacer y una conjunción de experiencias compartidas, comparadas y discutidas. El saber deja de ser un monopolio de la institución al ser creación de un trabajo coordinado, resultante de la propia actividad del grupo de discípulos y el catecúmeno de turno. Y el propio saber resultante no puede ser ya un rígido conjunto de dogmas, que imposibilitan poner en duda las propias creencias sobre las que se

---

<sup>1166</sup> Tertuliano, De Praescr. XLI

funda. La creencia entra a ser discutida como realidad y a exigírsele la razón por la cual fue elevada a principio.

A partir de esta movilidad al interior de la *didaskalia*, la realidad no podrá ser percibida en la misma forma que se impone desde la Verdad eclesiástica. No hay un orden fijo de las cosas, por consiguiente, no puede haber un orden institucional jerarquizado y estático. La creencia y el hábito han enseñado al cristiano a ver como “natural” la institución; a sentir como necesaria su presencia. La “des-habitación” a que conlleva la *didaskalia* Gnóstica, hace que la realidad también se haga móvil. La jerarquía no puede alegar que el saber pertenece a la institución, y que ésta lo produce por tradición, pues el Gnóstico ha comprendido en su experiencia como discípulo y catecúmeno a la vez, que el proceso de Iluminación es inexplicable; que la enseñanza del aprendizaje no puede corresponder a un grupo de elegidos, quienes han transmitido de generación en generación un saber que siempre es el mismo y que puede ser conservado puro. El Gnóstico sabe que ésta es la gran trampa de la institución oficial, por ello Marción rechaza con vehemencia el Antiguo Testamento; o los valentinianos privilegian la *gnosis* como experiencia individual y absoluta, la cual está por encima de cualquier tradición, ley natural o moral.

En esas condiciones la experiencia del maestro y la que recibe el discípulo, tiene más valor que la Verdad institucional. El Gnóstico le aporta a su discípulo una serie de herramientas que le enseña a emplear y a refinar, pero deja en este último la voluntad de su aprovechamiento: “Y escribí tres tablillas de madera de boj y las dejé a modo de conocimiento para aquellos que van a venir después de mí, los elegidos vivientes”<sup>1167</sup>, dice Zostriano después de narrar su experiencia mística, como insinuando que ahí quedan las notas de su viaje a los futuros exploradores que deseen hacer uso de ellas. El Gnóstico herético como tal, no se permite dogmatizar, deja que sus discípulos reciban estos conocimientos básicos y los completen con su propia experiencia individual o con la socialización que de estos se puede hacer dentro del cerrado círculo de colegas. De ahí que Tertuliano se asombre, cuando ve reinar en este ambiente la diversidad en contra de la defensa de una única verdad. La amenaza que conlleva que cada disciplina, cada técnica o cada nuevo conocimiento esté en manos de los discípulos, no puede ser otra que el desmoronamiento de la base misma del poder eclesiástico: el rescate de la Palabra secuestrada por la institución.

La multiplicidad y diversidad de vías en la búsqueda de la experiencia religiosa, hace que el Cartaginés defina a los Gnósticos, como una unidad unida por el cisma<sup>1168</sup>. Lo que lleva a pensar que esta recuperación de la Palabra por parte del creyente Gnóstico, se convierte en una práctica sobre sí mismo, en una iniciativa por canalizar a través de disciplinas y técnicas personales su deseo, poniendo a prueba toda idea y toda creencia hasta el límite de sus posibilidades. El Gnóstico herético busca así curarse de su mayor enfermedad, la “ignorancia”, el elemento clave al cual acusa como causante de su actual condición existencial. Es el error y no la malicia lo que ha ocasionado una situación de la que no es responsable, por lo que toda forma de aprender y de avanzar en el conocimiento de sí mismo y en la recuperación de su condición original, debe ser bienvenida.

<sup>1167</sup> BIBL. N.H, *Zostrianos* VIII 1,130

<sup>1168</sup> Tertuliano, *De Praescr.* LXII

Así no hay autoridad que se resista. El Gnóstico herético está dispuesto a cuestionarlo todo. Tertuliano detecta enormes desacuerdos entre Marción y sus seguidores; lo mismo que entre Valentín y los suyos. De donde deduce que hay discrepancias entre una y otra secta, pero no se explica cómo los marcionistas o los valentinianos, no dejan de autodenominarse marcionistas y valentinianos. El Gnosticismo no implica una escuela de fieles, sino el desarrollo de ciertas ideas, su prolongación hasta donde es posible seguirlas, y la renuncia a ellas cuando estas no satisfacen la búsqueda del Gnóstico. El aire de familia de los ortodoxos gira alrededor de la coincidencia y la identidad con la Mismidad, es decir, por el único y recto criterio que excluye automáticamente todo aquello que no se deja atrapar por la Regla. En los Gnósticos, el aire de familia lo brinda el inconformismo con la homogeneización de las vías de búsqueda de sí mismo, y la valoración de todo discurso o práctica que les pueda ser útil a cada uno, según sus intereses.

Por esta razón, dice Tertuliano, la “mayoría de los heréticos no tienen iglesia, están sin maestro, sin sede, sin círculo de fe, desterrados, casi vagan silbando”<sup>1169</sup>. Se niegan a someterse a una autoridad establecida. Como el autodidacta frente al estudiante escolarizado, el Gnóstico sorprende al creyente cristiano, lo perturba y lo irrita con su exhibición de conocimientos desmesurados. Muestra que no ha necesitado de iglesia, que su aprendizaje apenas ha requerido de maestros, y que cuando estos han sido necesarios, no se convierten en unos guardianes de la Verdad, o en unos vigías que regulan en un orden escalafonado y progresivo todas las instancias de la vida. Que en este aprendizaje con el maestro, se debe llegar a un punto en el que el discípulo se hace maestro de sí mismo, no porque sea un esmerado imitador del maestro, sino porque está en capacidad de crear sus propios medios de aprendizaje y de enseñanza. De manera que no sigue una educación infinita que le impide llegar a la “madurez”. Es el propio discípulo quien se sabe listo; y es de él que depende la superación de sus crisis, sus retrocesos y sus avances. El maestro se reduce así a ser un provocador, un testigo o un animador que incita al discípulo a continuar la búsqueda; su búsqueda personal<sup>1170</sup>. Aún más, no es el maestro quien dictamina o determina la capacidad de su discípulo, una vez termina el aprendizaje, éste se enfrenta sólo a su propia realidad, a la Iluminación interior o al reconocimiento de su fracaso.

Ahora bien, semejante autonomía educacional, idealizada o no, no podría ser sino el principio de una inversión que pretendía llegar más lejos. La inversión revolucionaria de los símbolos ortodoxos estaba servida. Si la representación teatral que significaba el sistema educacional ortodoxo se había podido invertir, se podía imaginar, en el mismo sentido, un vuelco de la totalidad de la Mismidad ortodoxa. Si la autoridad estática y dogmática que representaba el saber institucional pudo ser obligado a desplazarse, no hay nada que impida pensar que tal desplazamiento no pueda ocurrir en el orden fáctico. En efecto, a partir de esta crítica del adoctrinamiento, empieza a cimentarse la crítica de la teología; y la crítica de la teología deviene en crítica del orden existente.

---

<sup>1169</sup> *Ibidem.* LXII

<sup>1170</sup> Véase, Bibl.N.H. “Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada”.



Es en este momento, en donde se hace plenamente visible el sentido de la educación Gnóstica. Su pretensión no es insertar al individuo dentro de un plan universal, válido de la misma manera para todo el mundo; o, en un ascetismo intramundano en el que despreciando al mundo pero sin atreverse a abandonarlo radicalmente, se ejercita en el arte de morir esperando ser absuelto en un juicio último y definitivo. No se trata de este tipo de reflexión en la que se educa al Gnóstico. En éste hay una propuesta innovadora frente al mundo clásico de influencia platónica y frente al cristianismo ortodoxo, un nuevo ascetismo que consiste en mantenerse fuera del mundo y de sus ataduras: su programa se dirige a destruir la realidad y sus elementos alienantes.

De esta forma, la crítica a la realidad comienza en la propia *didaskalia* Gnóstica, esforzándose por despedagogizar al individuo, y, por ende, a la sociedad. Tal intento busca poner al hombre en guardia frente al complejo psicosomático y los elementos que derivan de él: alimentación y deseo sexual. Desde ahí la mirada penetrante con que cruza de un solo golpe a todos los lazos que atan al hombre al mundo: el matrimonio, la reproducción, el orden social, la guerra, las necesidades materiales y los deseos de gloria y de poder. Después de este examen, el orden de los valores tiene que invertirse. El Gnóstico se convence a sí mismo que ha entrado en el territorio de lo impensado, lo que no podía cuestionarse cuando se estaba inserto dentro de la verdad ortodoxa: la propia creación. La naturaleza como resultante de un proceso demoníaco, a donde ha sido arrojado el hombre y con la que no comparte más que sus elementos transitorios o temporales, la carne y la *psyché*.

Es ahora el momento de dar el vuelco total, reivindicar todo lo que en el orden ortodoxo aparecía como despreciable, peligroso o inmoral. Caín, Seth y la Serpiente son sólo parte de esos símbolos liberadores. La verdadera obra demoledora del Gnóstico, no se queda en uno de los comportamientos extremos del asceta, libertino o *enkratita*, sino que se dirige con todo rigor contra el poder del Dios Creador, el falso dios desenmascarado por la Serpiente.

Así, el Gnóstico descubre que no ha sido arrojado a la naturaleza para aprender de ella lo divino y volver a ser digno de la creación. No; se sabe arrojado a una naturaleza a la que le es indiferente, y a la que tiene que aprender a ver con indiferencia. Se abre así una hendidura entre el “yo-mundo-Dios” de los ortodoxos, pues en tal estructura el mundo aparece para el Gnóstico como un obstáculo en su relación con Dios. En este sentido, el Gnóstico herético no podrá seguir la búsqueda positiva del ortodoxo, empeñado en llegar a ser como totalidad psicosomática trascendente; sino que su quehacer consistirá en una permanente negación de toda materialidad carnal y psíquica, dirigida a descubrir ese “yo” oculto que puede conferirle sentido a su existencia en una trascendencia negativa. Esto es lo que puede denominarse como el “extrañamiento”, la pérdida de familiaridad con lo hogareño, y el descenso al infierno de la vida, lugar donde reconoce su diferencia con el mundo que lo rodea y lo envuelve. Proceso que no es gradual, ni metódico, sino que ocurre de un momento a otro, de súbito, en el fondo de su conciencia, en donde se descubre distinto y de donde emerge la angustia.

En efecto, la angustia surge al descubrir lo más íntimo de sí, el secreto de la vergonzosa naturaleza que encierra a la centella *pneumática* que constituye al “yo”. El Gnóstico no se avergüenza de sí mismo, sino de esa materia que rodea toda su existencia y lo oprime. Podría

caer en un soterrado pesimismo, en el que le sería imposible pensar la más mínima salida; sin embargo, el Gnóstico tiene su vía de escape en su propia tragedia personal: poner en lucha mortal su “yo” contra los obstáculos que lo envuelven. No todos los hombres pueden escapar a esa red de obstáculos, generalmente son aquellos de los que se puede afirmar que participan de la “naturaleza”, los que no logran escapar a su condición de *hylicos* o de *psyquicos*.

La educación promovida desde las técnicas empleadas por los Gnósticos, como conjunto de artificios que entrenan o preparan al individuo para la espera del instante que tarde o temprano le otorgará sentido a su vida, el instante de Iluminación, es un azar que perfectamente puede encontrar dispuesto al hombre *pneumático* en su momento oportuno, como puede pasar de largo y no ser visto. Indiferente al *hylico* o al *psyquico*, incapaces de reconocerlo por falta de entrenamiento, puede sorprender desatento al *pneumático*, viendo así perder su oportunidad.

Del mismo modo que la naturaleza es un accidente, el resultado de un acontecimiento imprevisto, la salud o la salvación del Gnóstico no puede darse sino en un momento sorpresivo. Por ello el pesimismo y la angustia que caracterizan al Gnóstico, no se reducen a mera lamentación, ni constatación de la “mala” condición natural, sino que es abierta y lúcida “espectativa”, espera de la oportunidad adecuada para escapar. Como el presidiario que recorre cada noche su celda, examinando detalladamente cada rincón tratando de detectar una abertura, un túnel subterráneo, un simple agujero por donde fugarse; el Gnóstico entrena física y psíquicamente, en busca del mismo agujero, por medio del cual intenta posibilitar la escapatoria de su “yo”. Así, las máquinas Gnósticas tienen como tarea provocar escapatorias, taladrar muros o sacudir los cimientos de la celda hasta que el prisionero logre huir definitivamente.

Estos artificios no suavizan la naturaleza, ni pretenden calmar el efecto de sus males, su intención es exacerbarlos. Los ejercicios ascéticos del Gnóstico son brutales: desde excesos sexuales hasta continencia radical; desde ayuno y pérdida total del sueño hasta orgías alimenticias; desde la algarabía de los cánticos y oraciones invocatorias, hasta el silencio y el éxtasis profundo. El Gnóstico trata de experimentar lo intolerable no para demoler su estructura corporal “psíquico-carnal”, sino para probar la salud de su centella, su energía y las condiciones que requiere para estar a punto en el momento de la huida definitiva. Se trata de hacer de la vida ascesis, “disponibilidad” para ese momento del abandono.

Y es que si la naturaleza es accidente y el hombre ha sido arrojado allí por puro azar, la solución no puede darse sino en la misma proporción: la salvación no puede ser prevista, ni anunciarse en la misma forma para todos los hombres desde el principio de los tiempos. Una situación así sería negar el error que se cometió en el Pleroma. El mundo es producto de la ignorancia, y por tal hecho hay hombres satisfechos con su condición “natural”; hay, en cambio, quienes se debaten entre esa condición y la búsqueda desesperada de una salida; y, hay aquellos que han logrado ponerse en un estado de disposición tal, que pueden en cualquier momento aprovechar la oportunidad o el instante que les brinde la azarosa Iluminación; como también es posible que tal acontecimiento no ocurra jamás, su estado de disposición no deja de estar atento.

En ese punto radica la superioridad del *pneumático* o del “hombre libre”, pues sabe que mientras esté en este mundo no es, ni podrá ser, libre. Que la libertad real es imposible en un medio absolutamente opresivo, como en el que habitamos. De modo que sólo puede poner su voluntad a disposición para la ocurrencia del momento decisivo, en tanto los demás hombres siguen atravesados por los lazos del mundo: la *hyle* y la *psyché*. Incapaces o ignorantes de los modos de ponerse a disposición, no pueden estar atentos a la ocurrencia del acontecimiento inusitado. A pesar de lo que afirmaban en su contra los ortodoxos, la voluntad y el entrenamiento de ésta es indispensable para alcanzar la Gnosis. No es una elección propia del libre albedrío, sino un estar dispuesto para lo que puede ocurrir: su voluntad no añade nada a la decisión divina. Su disposición puede ser una vana espera -lo que confirmará a la larga que no es un “elegido”-; o, por el contrario, será el acondicionamiento para reconocer su verdadera identidad, su condición divina. En ese orden de ideas, no será una elección entre el Bien y el Mal, sino una “adecuación” a lo que hay y a lo que puede suceder. Es la aceptación de un vivir en ascesis, sabiendo que la otra opción que le queda es el suicidio. Por consiguiente, tal “disposición” es la única verdadera acción voluntaria del hombre, en la medida que hace de la ascesis una especie de artificio mediante la cual se abstrae de la realidad, intentando estar en las condiciones apropiadas para asumir lo que para él puede ser la “otra realidad”, de la cual la presente sólo es un plagio.

El elitismo valentiniano y basilidiano, que tantas críticas despierta en la no menos jerarquizada iglesia ortodoxa, no reside en una expropiación del saber por una minoría, sino en la labor atenta y esforzada de unos individuos que ven que el camino para “llegar a ser”, como monopolio de un grupo de hombres, sabios y jerarcas eclesiásticos, no es sino una vía de alienación con la que piensan influir sobre las mayorías. El *pneumático*, como dice Tertuliano, va “casi silbando”, no tiene interés en militar, ni en hacer militar a otros hombres. No pretende jerarquizar a la sociedad en una Iglesia o en un orden político. El *psyquico* no puede comprenderlo porque sigue el “hábito” o la reiteración continua en la creencia, por lo que cree en la “naturalidad” de la moral y de la institución que la ordena. Cree igualmente en la bondad de la Creación y en una salvación consecuente a ella, de forma que mientras vive en y con la conciencia de la Mismidad, se inserta en su orden pedagógico sin posibilidad de escape. Y en el *hylico*, al no existir la más mínima desconfianza hacia el mundo, al encontrarse satisfecho de su propio estado, se identifica con la “naturaleza” en su condición más primitiva.

En síntesis, el saber del Gnóstico *pneumático* es un privilegio, precisamente, porque no consiste en una expropiación de la Palabra; ni porque es lograda por la conservación estricta de una tradición; o, porque se la ha suministrado una intuición; sino, simplemente, porque hace uso de ella, la recupera para sí en todo su carácter y con toda su fuerza, sirviéndole para obrar sobre sí mismo, descubriendo cosas que nadie más sabe.

Ahora, eso que sabe no siempre debe ni puede transmitirlo a los demás, debido al estado de alienación en que se encuentra la mayor parte de los hombres. Si lo hace, siempre exige una voluntad y una preparación, que como anotábamos antes, tampoco garantizan que sean suficientes para hacer comprensibles sus experiencias; o, para hacer que esto que ha permanecido oculto en aquellos que reciben estos conocimientos, de un momento a otro hable.

Si hoy aún consideramos inexplicable el proceso de creación artística, mucho menos podríamos decir, en la mística, cómo sucede el proceso de Iluminación del Gnóstico. Mas lo que si es claro, es que la elección del iluminado es aleatoria. Ni tradición, ni educación esmerada e interminable que promete desembocar en un éxito aproximado, sino genialidad, santidad o heroicidad resultantes sólo de esa condición de “disponibilidad” o de aceptación de la oportunidad.

Los Gnósticos a veces nos recuerdan las exageraciones de algunos románticos, quienes sublimaban su condición existencial por encima de cualquier límite real. Mas la realidad está ahí asechante y al acecho: Ley Natural, Ley Moral y Ley Imperial. El Gnóstico no puede escapar a esos muros, sin embargo, cree que puede invertirlos. Considera que puede oponerles la condición temporal que llevan implícitas: la Ley Natural (Ant. Testamento) fue sustituido por la Ley Moral, que excluyó la eternidad de la antigua ley y declaró el relevo de la Iglesia psíquica por la Iglesia espiritual. La Ley Moral(Nuevo Testamento), es también temporal, anuncia el reino de un nuevo orden al final de los tiempos, de donde se hace patente su carácter transitorio. El Nuevo Testamento y los comentarios de los Gnósticos heréticos alrededor de él, anuncian que hay fórmulas de salir del mundo y del tiempo, de sobrellevarlos. Empero, consideran que esto sólo es posible a través del poder. Un poder superior a la Ley del Imperio, que es superada -como las demás leyes- mediante dos vías abiertas por el Salvador, a saber: el amor - único lugar en donde los Gnósticos hacen uso de este término-, pues es canalizando todos los deseos humanos a través de ese sentimiento, que se hace posible seguir el trayecto trazado por el “cuasi-cuerpo” de Jesús y ascender en total “espiritualidad” a través de la esferas. Y la segunda vía, es el poder de conocimiento, arma mágica con que derrota las fuerzas del cosmos, se hace superior a cualquier ley terrenal y abre el sendero a través de los órdenes.

El Gnóstico repite así la vida de Jesús, siguiendo su misma vía psíquica y espiritual. Sabiendo que participa de la *ousia pleromática*, la verdadera naturaleza humana, la divina, lo que le permite repetir esa vía sin que ello implique imitar su sacrificio carnal. La apariencia con que Jesús vino no fue carnal, y el sacrificio aparente de éste, no fue sino la demostración de su desprecio. Jesús salvó su cuerpo psíquico y su substancialidad espiritual, únicos modos de violar, tanto al entrar como al salir, las leyes materiales y psíquicas del cosmos. Así, le recuerda al *espiritual* y al *psíquico* su potencial, el poder que poseen y pueden ejercer para controvertir la realidad y superarla. Inclusive, no sólo de tener la capacidad para expulsar sus revestimientos materiales, sino de superar al Dios Creador, como constructo psíquico que es, por lo tanto, inferior al hombre *espiritual* o libre.

Este conocimiento obliga al Gnóstico a situarse en una posición absolutamente estática o extremadamente móvil. Su mirar por encima de la realidad cuestiona a la teología, y desde ahí a la moral y a la política. Su silencio o su habla ponen en evidencia la realidad y su futilidad. El Dios Creador y maléfico es superado por el hombre libre que trasciende hasta su naturaleza (*ousia*) divina, se fusiona con el Anthropos, su arquetipo o modelo original, recomponiendo un nuevo orden del Ser, una nueva Verdad. El *pneumático* que aún está en el mundo, es un portavoz del Ser que interpreta, como aproximándolo desde el futuro hacia nosotros.

Asistimos así a la “muerte del Dios Creador”. Al derrumbamiento del poder presente y su sustitución por un nuevo poder. Mas ahí puede radicarse el mayor problema metafísico de las sectas Gnósticas heréticas, por cuanto la “muerte del Dios Creador” no genera un vacío a la manera de la “muerte de Dios” nietzscheano, la cual exige, a su vez, la “muerte del Hombre”; sino que, en el caso de los Gnósticos lo que parecía ser el momento de declarar la autodeterminación del “yo”, a partir del cual se crearía una nueva “conjetura” sometida a su poder, no logra limitar el orden trascendental del Ser, quedando nuevamente fuera de su dominio. El hombre no puede hacerse Dios, y la claridad que al respecto tienen los Gnósticos no se compensa con su pretensión de destruir al Dios Creador y a su obra, pues dejando viva la idea de “otro Dios” auténtico y trascendente, sólo consigue hacer la crítica libertaria de su tiempo, pero queda encerrado inmediatamente en los muros del ser supratrascendental, en el nuevo orden del poder.

Los Gnósticos, posiblemente eran conscientes de esta circunstancia. Quizá por ello plantearon otra posible vía de interpretación y de escape a este nuevo destino. Basílides señalaba que el Dios supratrascendental es “nada”:

“Era cuando nada era, y esta nada no era una de las cosas existentes... era en absoluto nada. Y cuando empleo el verbo ser, no quiero decir que la nada era, sino que busco hacer comprender lo que quiero mostrar, es decir, que no había nada”.<sup>1171</sup>

Pues bien, según hemos visto, el *pneumático* es de la misma esencia de ese Dios que era nada. Su existencia surge, entonces, de la nada, como voluntad de lo “no existente” que quiere hacer un mundo. El hombre, cuya existencia es “nada”, inconsistente, acota dentro de esa nada lo que puede ser. Determina y aprecia sus límites. Realiza así una invención, una conjetura, teje en la nada, como desde esa nada crea su propia existencia.

Ahora, si entendemos que la “nada”, por ser nada, no tiene necesidad de nada, ni carece de nada<sup>1172</sup>, nos encontramos con que la nada es el concepto más completo, pues no carece ni necesita, por ser en sí misma nada. Es lo incorpóreo por excelencia, la vida misma, según los Estoicos<sup>1173</sup>. Y la existencia al ser creación desde la nada, necesita y carece de nada. Así su obra divina por nacer sin necesidad ni carencia, por no tener un *telos*, es su propia obra, su artificio. El hombre despedagogizado, despersonalizado y desobediente, que se rebela ante el orden del Ser, que no se adapta a una “naturaleza”, sino en la medida que ésta es su propio fraude o su propia fabricación, se reconoce como producto de su propia disponibilidad, de la recuperación de la Palabra, o de la posibilidad de hacer expreso ese pensamiento que ha

---

<sup>1171</sup> Hipolit. Refut. LVII 20,2

<sup>1172</sup> Véase, ROSSET, Clement. *Lógica de lo Peor, Elementos de una Filosofía Trágica*, Barral Editores, Barcelona, 1976. Pág. 42-46

<sup>1173</sup> Bréhier, Émile. Op.Cit. Pág.51-52

surgido de ese nuevo supuesto, propuesto por el cristianismo, y llevado hasta sus extremos por los Gnósticos: que somos pura creación en la nada. Pero a diferencia del cristianismo, que hace a la “nada” un sinónimo de necesidad e indigencia, una falta de ser; los heréticos hacen de esa “nada” la respuesta plena a sus preguntas de “¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy?”... Plenitud de Ser, pues a la “nada” no se le pueden dar más ni menos atributos que al “todo”, sino que siendo lo mismo que el Dios Agnóstos, está más allá del “todo” y de la realidad.

Solución provisional, en la que es muy probable que se estén forzando los términos, haciendo una inversión que requiere más elementos para llegar a revocar al sistema cristiano. Inversión que sólo sería posible en los tiempos de Giordano Bruno o de Spinoza, respaldados por una nueva física y una nueva idea del cosmos, es decir, por una reinvención de la “naturaleza” en la que la materia se espiritualiza, y a la inversa el espíritu se materializa, suprimiendo cualquier concepción trascendental del Ser, y reduciendo el origen de las cosas a un principio indeterminado. Mas la tarea de los Gnósticos no llega tan lejos. Apenas se reduce a dejar en manos de cada individuo la irrupción en su propio “yo”, de sacarlo ante sí, de liberarse (cada uno por su cuenta), tratando de recuperar nuestra ausencia de substancia y esencia, o mejor, de hacernos a nuestra irreductible plenitud de nada.

No lograr esa plenitud, significa - como de hecho le ocurrió a la mayoría de los Gnósticos-, permanecer encerrados en el ser. Después de abrir todas las puertas de la mente, del cosmos, de derrumbar al Dios Creador, había que convertirse en Dios, anular la trascendencia. Mas el deseo reprimido de ser Dios (de ser Nada), su imposibilidad de definirlo plenamente, confina al hombre a una nueva cárcel; lo confina a ser otro, a enajenarse y enloquecer. De donde se comprende que el discurso Gnóstico hoy sólo resuene en las concavidades del edificio de la Sabiduría, como delirio, no como plenitud de ser, o de liberación del verdadero Yo.

## BIBLIOGRAFIA

### FUENTES ANTIGUAS

*Actas de los Mártires*. Intr. Not. y trad. de Daniel Ruiz Bueno. Edit. Bilingüe. BAC., Madrid, MCMLXII.

*Acts Apocryphes de Jean et Thomas*. Traduct. française et notes de André Jean Festugière. Cramer Éditeur, Geneve, 1983

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea-Ética a Eutidemo*. Biblioteca Clásica Gredos, Traducc. Julio Pallí Bonet; introducc. de Emilio Lledó, Madrid, 1985.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edic. Trilingüe por Valentín García Yebra, Ediciones Gredos, Madrid, 1970. 2 vol.

ATENÁGORAS. *Súplica en favor de los Cristianos*, en *Padres Apologéticos Griegos*, BAC., Madrid, 1979.

BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI I. *Textos Gnósticos, Tratados Filosóficos y Cosmológicos*. Edic. y traducc. de Antonio Piñero, José Monserrat Torrens, Francisco García Bazán. Edit. Trotta, Madrid, 1997.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1996.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate II*. Intoduct., Traduct.,Comm., et Not. par Ch. Mondésert. Édit. Du Cerf. Sources Chrétiennes. Paris, 1954.

CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Stromate V*. Intoduct., Traduct., Comment., et Not. par Alain Bouleec y Pierre Voulet S.J. Édit. Du Cerf. Sources Chrétiennes. Paris, 1981.

CLEMENS ALEXANDRINUS. *STROMATA BUCH I-VI*. Herausgegeben von Otto Sthälin; Ludwig Früchtel und auflage mit nachträgen von Ursula Treu. Akademie-Verlag-Berlin. 1985.

CLEMENS ALEXANDRINUS. *STROMATA BUCH VII-VIII*. Otto Sthälin. Herausgegeben in auftrage den kirchenväter comission der königl. Prussien Akademie den Wissensachaften. Leipzig, 1909.

CLEMENTIS ALEXANDRINI. *Opera Quae Extant Omnia*. Sive latinorum sive graecorum. Accurante J. P. Migne, Bibliothecae Universae, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, Belgium. T.8 y 9.

- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. Traducción de Sariol Díaz, J. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1988.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Traducción de Ma.C.Isart Hernández, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA, *The Rich Man's Salvation*. Translated by G.W. Butterworth. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd. London. MCMLXXXII.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teodoto*, en Los Gnósticos, Edic. Monserrat Torrens, José. Edit. Gredos, 1990
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*. Text.greg. Introduct. Traduct. et Not. de F.Sagnard. Sources Chrétiennes, Du Cerf, Paris, 1970.
- EPICUREA, Edidit Hermannus Usener. L'Erma di Bretschneider, Roma, 1963.
- EUSEBIO DE CESAREA,. *Historia Eclesiástica*, edit.Clíe, Barcelona, 1988, Tomo I
- El Evangelio Copto de Felipe*. Traducc. Manuel Alcalá. Ed. El Almendro. Córdoba, 1992.
- "*La Epístola a Diogneto*", en "Padres Apostólicos". Edic. y Traducc. de Darío Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.
- GALENO. *On the Natural Faculties*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1969.
- IRINEO DE LYON,. *Contra los Herejes*, en Los Gnósticos. Edición y traducción a cargo de José Monserrat Torrens. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990. t.I.
- HERMAS, *Le Pasteur*. Introduct., Traduct. Comment., et Not. Par Robert Joly, Las Édit. Du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris,1968.
- HERMES TRIMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Traduc., edit. A. J. Festugiere, Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- HIPÓLITO DE ROMA, "*Refutaciones de todas las Herejías*", en Los Gnósticos. Edic. y traducción José Monserrat Torrens, Edit. Gredos, Madrid, 1990. t.II
- MINUCIO FELIX. *Octavius et Iulii Firmici Materni. Lib. de Errore Profanarum Religionum ex Recensione*. C. Halmit Vindobonae apud C. Geroldi Filium Bibliopolium Academiae. MDCCCLXVII. Reprinted with the permission of original publishers. Johnson Reprint Corporation, New York, 1968.
- ORIGENES. *De Principiis*. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übers., mit kritischen und erl. Anm. vers. von Herwig Görgemanns und Henrich Karpp. Darmsadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.



ORÍGENES, *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos. Traducción de Darío Ruiz Bueno, Madrid, 1967.

ORIGÈNE. *Commentaire sur saint Jean*. Text. Greg., Intr., Traduc., Not., par C. Blanc. Edit. Du Cerf, S.C. Paris, 1966.

ORIGÈNE. *Homélie sur saint Luc*. Text. Latin et frag. Greg. Intr., Traduc., Comment., par Henri Crouzel, s.j. François Fournier, s.j. Pierre Perichon s.j. Edit. Du Cerf. S.C. Paris, 1962.

ORIGÈNE. *Entretien d'Origène avec Heraclide*. Tradut., et not. de Jean Scherer. Édité. Du Cerf. S.C. Paris, 1960.

ORIGÈNE. *Homélie sur Lévitique*. Intr., Traduc., et Comment., par Marcel Boret S.J. Edit. Du Cerf, S.C. Paris, 1981.

ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*. Intr., Traduc., Not., L. Doutrelau, Du Cerf Paris, 1976

ORIGÈNE. *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Intr. traducc. et notés par D. Rousseau. Las Éditions Du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1966.

ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*. Intr. Trad. De André Méhat. Les Éditions Du Cerf, S.C. Paris, 1951

ORIGÈNE. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Intr. Traduc. et Not. par Robert Girod, Du Cerf, S.Chr. Paris, 1970.

ORIGENES, *Matthäuserklärung*. Herausg. von E. Klostermann (griech.latin). J.C. Hinrich Verlag. Leipzig, 1941. Band II.

ORÍGENES, *Tratado sobre la Oración*. Traducción y presentación de Fernando Mendoza Ruiz, Rialp, Madrid, 1966.

ORÍGENES, *Exhortación al Martirio*. Traducción H. Martín. Edit. Sígueme, Salamanca, 1991.

PLATÓN. *La República*. Introd. Traducc. y Not. de Conrado Eggers Lan. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986. T.IV.

PLATÓN. *Fedón*. Presentación y traducción de Luis Gil. Editorial Guadarrama, Madrid, 1982.

PLATÓN. *Fedro*. Presentación y traducción de Luis Gil. Editorial Guadarrama, Madrid, 1982.

PLATÓN, *Timeo*, Traducción de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

PLOTINO. *Eneadas*, Introd. Traducc. y Not. de Jesús Igal, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992, t.I.

POSIDONIUS, Classical Text and Commentaries, I.G. Kidd, Cambridge University Press, Cambridge, vol. II.

PTOLEMÉ, *Lettre a Flora*. Analyse, Texte Critic., traduct.,comm. et index greg. De Gilles Quispel. Les Éditions Du Cerf. Paris, 1966.

SAGRADA BIBLIA. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego de José María Bover S.J. y Francisco Cantero Burgos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, tomo I y II.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA. *Cartas*(2º).Obras Completas. Edic. Bilingüe prepr. por Fr. Lope Ciruello. Tomo XI (complemento al t.VIII),BAC. Madrid. MCMLIII.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA. *Las Confesiones*.Obras Completas. Vol II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968

STOICORUM VETERUM FRAGMENTAE, Ioanne ab Arnim, Stugardiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMLXIV.

TERTULLIEN. *Traté de la Prescriptione Contre les Heretiques*,(De Preascriptione).Traduct. par P. de Labriolle; introduct et comment. par R.F.Refoulé. Les Édit. Du Cerf,S.C. Paris, 1957.

TERTULIANO, El Apologético. Vers. y notas del P.Germán Prado. Apostolado Mariano, Sevilla, 1991.

TERTULLIEN. La Toilette des Femmes(*De Culto Feminarum*).Intr. traduc., text. Crit. Comment. de Marie Turcan. Édit.Du Cerf, S.C. Paris, 1971.

TERTULLIAN, Adversus Marcionem. Edited and translated by Ernest Evans. At the Clarendon Press, Oxford, 1972. 2vol.(Bilingual, latin-english).

TERTULIANO, Tratado de la Paciencia(*De patientia*)y Exhortación al Martirio(*Ad Martyrium*). Edic.y traducción al castellano de Arsenio Seace. Editorial Sígueme, Salamanca, 1992.

TERTULLIEN, La Pénitence (*De Paenitentia*). Introdut., Text.Crit., Traduct., et comment. de Charles Munnier, Édit.Du Cerf, S.C. Paris,1984.

TERTULLIEN. Les Spectacles (*De Spectaculis*). Introdut., Text. Critic., et Traduction de Marie Turcan. Les Éditions Du Cerf, Sources Chretiennes, Paris, 1986.

TERTULLIEN, Exhortation a la Chasteté (*De Exhortatione ad Castitatis*). Intr., Text.Crit. et Comment., par Claude Moreschini; traduct. Jean-Claude Fredouille. Édit.Du Cerf, S. C., Paris, 1985.

TERTULLIEN, A son épouse(*Ad Uxorem*). Texte Crit.,Traduc.et notes de C. Munier, Édit. Du Cerf, S.C. Paris, 1980.

TERTULLIANUS, De Anima. Edit.J. Waszink. Amsterdam. J. Maulendorf, Leiden-JJ. Groen & Son Ltd. 1947.

- TERTULLIAN, *De Idolatria*. Critic.Text. Trans. and Comment.by J.H.Waszink and J.C.M. van Winden. Edit. E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhvn-Köln. 1987.
- TERTVLLIANI.Q.S.F. De Virginibus Velandis (Libelli)et De Oratione. Edenda curant Christine Mohrmann et Iohannes Quasten. G.F. Diercks,Stromata Patristica et Medievalia, Aedibus Spectrum, Ultraiecti. MCMLVI.
- TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, Opera Catholica. Corpus Christianorum. Serie Latina I. Typographi Brepols, Editores Pontificii, MCMLIV.
- TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianus*. Opera Catholica. Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *Adversus Iudaceum*, Opera Catholica, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Carne Christi*, Opera Montanista, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Resurrectione Mortuorum*, Opera Montanista. Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Monogamia*, Opera Montanista, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Ieiuno Adversus Psychicos*. Opera Montanista, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Corona*, Obra Montanista, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *Scorpiciae*. Opera Montanista, Corpus Christianorum, Serie Latina II.
- TERTULLIANUS. *Ad Scapulam*. Opera Montanista, Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS. *Adversus Praxeas*. Opera Montanista. Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- TERTULLIANUS, *De Fuga*, Opera Montanista. Corpus Christianorum. Serie Latina II.
- THE NAG HAMMADY LIBRARY IN ENGLISH. Library Project of Institute for antiquity and christianity. Cleremont, California. E.J.Brill, Leiden-New York-Kobenhavn- Köln, 1988.

## FUENTES MODERNAS

- ALEXANDRE, Monique. *"Imagen de la Mujer en los inicios de la Cristiandad"*, en Historia de las Mujeres, Ed. Taurus, Madrid, 1991, v.1
- AYERS, R.H. Language, Logic, and Reason in the Church Fathers, Georg. Olms Verlag. Hidesheim-New York, 1979.

- BARDY, Gustave. *Clemente de Alejandria*, Madrid, Ed. Aguilar, sin fecha.
- BARDY, Gustave. *La Conversión al Cristianismo Durante los Primeros Siglos*. Traducción Luis Aguirre, Ediciones el Encuentro, Madrid, 1990.
- BARAHONA, Ángel y GAVIRIA, Sol(Edic.), *El Bautismo, según los Padres de la Iglesia*. Caparrós Editores, Madrid, 1994.
- BARNES, David Timothy. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Clarendon Press. Oxford, 1985.
- BAUDINET, Marie-José. *Rostro de Cristo, forma de la Iglesia*. Fragmentos Para Una Historia del Cuerpo Humano. Primera Parte. Edit. Taurus. Madrid, 1991
- BAVEN, Johannes Baptist. *Evangelios Apócrifos*. Ed. Fax, Madrid, 1971.
- BRÉHIER, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*, Vrin, París, 1982.
- BROWN, Peter. *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Muchnik Editores, Barcelona, 1993.
- BROWN, Peter. *La Antigüedad Tardía*, en *Historia de la Vida Privada*. Edit. Taurus, Madrid, 1991, vol.1.
- BROWN, Peter. *El Mundo de la Antigüedad Tardía(De Marco Aurelio a Mahoma)*. Edit. Taurus, Madrid. 1989.
- CANTALAMESSA, Rainero. *La Cristologia di Tertuliano*. Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, Friburg, 1962.
- CLARK, Elizabeth. *Clement use of Aristotle: The aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*. Ed. Edwin Mellen Press, New York-Toronto, 1977.
- CHADWICK, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
- CHADWICK, Henry. *"Philo and Beginnings of Christian Thought"*. *History and Thought of the Early Church*. Variorum Reprints, London, 1982
- CROUZEL, Henri. *Origène et La Philosophie*. Ed. Montaigne, Aubier, 1962
- DANIELOU, Jean. *Orígenes*. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1958
- DELEUZE, Gilles. *Simulacro y Filosofía Antigua*. *Lógica del Sentido*. Edic. Paidós, Barcelona, 1989
- D'FAYE, E. *Clement d'Alexandrie*. Paris, 1906. Minerva, G.M.B.H., Unveränderter Nachdruck, Frankfurt/Main, 1967.

- D'FAYE, EUGENE. *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Libraire Ernest Leroux, Paris, 1928.3vols.
- DODDS, E.R. *Paganos y Cristianos en una época de Angustia*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
- ELORDUY, Eleuterio. *El estoicismo*. Ed. Gredos, Madrid, 1972.2 vols.
- FERGUSON, John. *Religion of the Rome Empire*. Thames and Hudson, Great Britain, reprinted 1982
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Santiago. *Génesis y Anagénesis: fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, ESET, Vitoria, 1990.
- FESTUGIÈRE, A, J. *La Révélation D'Hermes Trimegiste*. Les Belles Lettres, Paris, 1986. T.I vol.I.
- FILORAMO, Giovanni. *A History of Gnosticism*, Ed. Blackwell, Oxford, U.K; Cambridge, USA. 1990.
- FLOYD, William Edward Gregory. *Clement of Alexandria, Treatment of the problem of Evil*. Oxford University Press, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Edit. Siglo XXI, México, 1986. Vols. 2 y 3.
- FOUCAULT, Michel. *"El sexo como moral"*, en *Saber y Verdad*, Edit. La Piqueta, Madrid, 1985
- FREDOUILLE, Jean-Claude. *Tertullien et la Conversion de la Culture Antique*. Etudes Agustinienes, Paris, 1972
- FREND, W.H.C. *"Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines". "Failure of persecutions in the Roman Empire"*. Town and Country in the Early Christian Centuries. Variorum Reprints. London, 1980.
- GARCIA, Bazán F. *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Edit. Gredos, Madrid, 1976
- JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. Fondo de Cultura Económico. México, 1952.
- JONAS, Hans. *The Gnostic Religion. The message of the alien God and beginnings of Christianity*. Ed, Routledge, London, 1992.
- LACARRIER, Jacques. *Le Gnostiques*, Édit. Métailié, Paris, 1991

LILLA, Salvatore Clemente. *Clement of Alexandria: a study in christian platonism and gnosticism*. Oxford University Press, 1971.

MARROU, Henri-Irinée. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Ed. Universidad de Buenos Aires, 1970.

NAUTIN, Pierre. *Origène, sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris, 1977

ORBE, Antonio. S.J. *Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Ed, Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

ORBE, Antonio. S.J. *Cristología Gnóstica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.

ORBE, Antonio, S.J. *Estudios Valentinianos*. Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita. Series Facultatis Theologicae, apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma. Vol.I(1-2), 1958; Vol.II, 1955

PAGELS, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*. Ed. Crítica, Barcelona, 1987.

POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Traducto da Ottone de Gregorio, La Nuova Italia, Firenze. 1967.2vol.

PUECH, Henri-Charles. *En torno a la Gnosis I*. Ed. Taurus, Madrid, 1982.

RAMBAUX, Claude. *Tertullien face aux morales de trois premiers siècles*. Les Belles Lettres, Paris, 1979.

ROUSSELL, Aline. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Ed. Península, Barcelona, 1988

ROSSET, Clément. *La Antinaturalaleza*. Edit. Taurus, Madrid, 1974

ROSSET, Clément. *Lógica de lo Peor, Elementos de una Filosofía Trágica*, Barral Editores, Barcelona, 1976.

SCHOLEM, Gerom. *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Ed, Payot, Paris, 1977.

SCHOLTEN, Clemens. *Martyrium und Sophianmithos in Gnostizismus nach texten von Nag Hammadi*. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1987.

SÁNCHEZ de, Salor (Ed). *Polémicas entre cristianos y paganos a través de los textos: problemas existenciales y problemas vivenciales*". Ed. Akal, Madrid, 1986.

SPANNEUT, Michel. *Tertullien et les Premiers Moralistes Africains*. Ducolot-Lethielleux, Paris, 1969

WILLIAMS, Michel A. "Imagen Divina- Prisión de la Carne: percepción del cuerpo en el antiguo gnosticismo" , en Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano, Ed. Taurus, Madrid, 1991, primera parte.

WOLFSON, Harry A. The Philosophy of Church Fathers, Studies in history of Philosophy and Religion. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1973, v.1.

VÖLKER, Walther. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Akademie-Verlag-Berlin, 1952.

YATES, Frances, *Ensayos Reunidos*. Fondo de Cultura Económico, México, 1990., v.1

## FUENTES SECUNDARIAS

ALLIEZ, Eric y FEHER, Michel. *"Las Reflexiones del Alma"*, en *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, Ed. Taurus, Madrid, 1991, Segunda Parte.

BOUSSET, Wilhelm. *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Romm*. Vandenhoeck und Reprecht, Göttingen, 1915.

CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von. *Los Padres de la Iglesia*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

DURKHEIM, Emile. *Historia de la Educación y de las Doctrinas Pedagógicas*. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1982.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económico, México, 1982.

NOCK, A. D. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Clarendon Press, Oxford, 1933.

QUISPEL, Gilles. *Studies in gnosticism and hellenistic religions presented to G. Q.*, ED. R. van der Broek and M.J. Vermaseeren, 1981.

QUASTEN, Johannes. *Patrología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. MCMLXI, t.I.

QUERRIEN, Anne. *La Escuela Primaria*. Edic. La Piqueta, Madrid, 1994.

TAZZI, Nadia. "Los Cuerpos Celestes: varias etapas en la vía hacia el Paraíso", en *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, ed. Taurus, Madrid, 1991, segunda parte.

TEJA, Ramón. *El Cristianismo Primitivo en la Sociedad Romana*. ed. Istmo, Madrid, 1990.

VARELA, Julia. *Modos de Educación en la España de la Contrarreforma*. Edic. La Piqueta, Madrid, 1983.

VICIANO, Alberto. *Cristo salvador y liberador del hombre: estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, EUNSA, Pamplona, 1986.

WEBER, Max. *La Ética Protestante, y el Espíritu del Capitalismo*. Ediciones Península, Barcelona, 1969.

WENDLAND, Paulus. *Quaestiones Musonianae*. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore scripsit Paulus. 1886.



## DICCIONARIOS Y AUXILIARES

Diccionario de las Ciencias de la Educación Edit. Aula/ Santillana. Madrid, 1983.

Diccionario de Filosofía, Ferrater Mora, José. Edit. Alianza, Madrid, 1979.

Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des Mots. Chantraine, Pierre. Edit. Klincksieck. París, 1990.

“La Llave del griego”. Hernández, E. y Restrepo, F. Instit. Caro y Cuervo, Bogotá, 1987

Diccionario Griego-Español, Florencio Sebastián Yarza, Sopena, Barcelona, 1945